Sören Kierkegaard

Der Begriff der Angst

Philosophische Bissen



Sören Kierkegaard.

Der Begriff der Angst.

Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung
in der
Richtung auf das dogmatische Problem
der Erbsünde

von

Vigilius Haufniensis.

Philosophische Bissen
oder
Ein Bißchen Philosophie.

Von

Johannes Climacus.

Herausgegeben
von

S. Kierkegaard.

1844.

7P

Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens.

Zwei Schriften

Sören Kierkegaards.

Uebersetzt und eingeleitet

von

Chr. Schrempf,
Pfarrer.



Leipzig.
Druck und Verlag von Fr. Richter.
1890.

Inhalt.

Vorrede
des Uebersetzers.

Die beiden Schriften Kierkegaards, welche hier in deutscher Uebersetzung dargeboten werden, sind von Kierkegaard fast gleichzeitig (Juni 1844) in die Oeffentlichkeit gegeben und dadurch als zusammengehörig bezeichnet worden, gehören aber doch zwei verschiedenen Schichten der Schriftstellerei desselben an, wie schon die verschiedene Form der Titel andeutet. Die Verwandtschaft reicht gerade soweit, daß sie unter einem gemeinsamen Titel ausgegeben werden können; über ihr Verhältnis zu einander und zu den übrigen Schriften Kierkegaards wird die Einleitung an seinem Ort das Nötigste bemerken.

Die Uebersetzung strebte möglichste Treue an, mußte sich aber im Interesse der Verständlichkeit manche Freiheit erlauben, und wird so dem einen nicht treu, einem andern nicht verständlich und lesbar genug sein. Schlimmer ist, daß mir selbst der gegebene Sinn nicht immer ganz feststeht. Kierkegaard war gewiß ein Meister des Stils (das merkt auch, wer seine Sprache erst lernen mußte), konnte aber auch sehr flüchtig schreiben; manchmal muß man seine Gedanken fast erraten. Ich glaube selbst nicht, immer das Richtige getroffen zu haben; doch sind die Hauptgedanken der vorliegenden Schriften aus der Uebersetzung wohl ziemlich sicher zu erkennen, und daran muß sich genügen lassen, wer sich an einer Uebersetzung genügen läßt. Will man Kierkegaard wissen-

schaftlich genau durcharbeiten, so muß man ihn, wie jeden bedeutenden Denker, in seiner eigenen Sprache lesen. — Die Inhaltsübersichten beider Schriften, welche nur die Kapitelüberschriften wiederholen und für sich nicht verständlich sind, sowie die Widmung der ersten Schrift und einige Stellen in ihr, welche für Deutsche und die Gegenwart lediglich kein Interesse haben, wurden in der Uebersetzung gestrichen. Andrerseits wurden einige wenige erläuternde Glossen dem Texte eingefügt, ohne besonders bezeichnet zu werden.

Die Einleitung schickt dem, was ich über die vorliegenden Schriften im speziellen sagen wollte, eine Skizze der (nach meiner Auffassung) wichtigsten Gedankenreihen Kierkegaards voraus. Diese war nicht zu entbehren, da die einzelnen Schriften zwar je in sich abgeschlossen und für sich verständlich sind, aber doch zugleich Teile einer in sich zusammenhängenden schriftstellerischen Thätigkeit bilden und darum erst in ihrem Zusammenhang mit einander recht verstanden werden können. Allerdings hätte ich mir die ganze Mühe einzuleiten auch ersparen können, da — von anderem, was über Kierkegaard erschienen ist, abgesehen — A. Bärthold in mehreren Schriften das Material, welches eine unbefangene Auffassung Kierkegaards ermöglicht, in durchaus zuverlässiger Weise zusammengestellt hat. Insbesondere hätte ich mich auf „Sören Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art" (eine Schrift, die noch heute jedem unentbehrlich ist, dem die dort ausgezogenen Schriften Kierkegaards nicht im Originale zur Hand sind) berufen und nur etwa weiter ausführen können, was dort über die vorliegenden Schriften kurz und gut gesagt ist.

Wenn ich mich doch entschlossen habe, hier eine eigene Skizze der Gedanken Kierkegaards voranzuschicken, so hat dies weniger den Grund, daß ich jene Schrift vielleicht nicht in den Händen aller Leser voraussetzen darf. Denn deshalb würde ich doch nicht einfach auszüglich wiederholen wollen, was schon ein andrer ganz gut gesagt hat. Vielmehr glaube ich, daß es für das Verständnis Kierkegaards von Vorteil ist, wenn neben die Darstellung Bärtholds, welche die wesentliche Richtigkeit von Kierkegaards Anschauungen voraussetzt und

sich enge an den Ausdruck desselben anschließt, eine andre tritt, welche das Urteil über Kierkegaard dahingestellt sein läßt und Kierkegaards Ideen in eine andre Sprache, z. T. sogar in eine andre Denkweise übersetzt. Durch das letztere dürfte sich vornehmlich noch deutlicher zeigen (der Aufmerksame kann dies allerdings ohne Mühe schon dem entnehmen, was bisher und insbesondere von Bärthold über Kierkegaard geschrieben wurde), daß Kierkegaard nicht bloß der „geistvolle, aber barocke Däne", der wissenschaftliche und religiöse Sonderling war, den man gerne in ihm sucht, sondern allgemein menschliche Probleme in durchaus allgemeiner Weise behandelt hat.

Eine solche Uebersetzung oder Nachdichtung Kierkegaards muß nun — nach meiner Meinung, die ich hier nicht näher begründen kann — eine Freiheit für sich in Anspruch nehmen, welche bis zu wirklichen Abweichungen von ihm oder gar Widersprüchen gegen ihn fortschreitet.*) Ich gebe also seine Gedanken so frei wieder, daß ihn wirklich schon kennen muß, wer ihn wiedererkennen will. Dadurch vermeide ich vielleicht zugleich die Gefahr, dem Studium Kierkegaards durch meine Einleitung zu schaden, statt ihm zu nützen. „Einleitungen" könnten nämlich oft eher Ausleitungen genannt werden, da sie gern eine so bestimmte Auffassung und abgeschlossene Beurteilung des Schriftstellers darbieten, daß man diesen gar nicht mehr zu lesen braucht. Auf diese Weise möchte ich mich nicht an Kierkegaard versündigen. Wer ihn kennen und beurteilen will, möge ihn lesen und wird hierbei, wie ich hoffe, auch aus meiner Arbeit Gewinn ziehen. Will man ihn nicht lesen, so braucht man auch nichts von ihm zu wissen (denn ein oberflächliches Wissen von Kierkegaard ist völlig wertlos), und ich will in keiner Weise die Meinung erregen oder bestätigen, daß man ihn aus irgend einer sekundären Darstellung wirklich kennen lernen könnte. Dem andern läßt sich allerdings nicht steuern, daß man nicht ein maßgebendes

*) Auf die bedeutenderen derselben werde ich kurz aufmerksam machen. Dagegen bemerke ich hier ein für allemal, daß mir meine Auffassung Kierkegaards in vielen Punkten nicht so sicher ist, als sie der Kürze wegen oft scheinen muß.

Urteil über ihn fälle, ohne ihn selbst zu kennen. Doch zeigen gewöhnlich schon die ersten zwanzig Worte, wie weit des Betreffenden Kenntnis von Kierkegaard reicht. Denn insofern ist dieser allerdings ein ganz aparter Schriftsteller, als man ihn kennen muß, wenn man ihn kennen will.

Das dritte Stück der Einleitung bitte ich als eine Beilage zu betrachten. Ich hätte sie selbst lieber zurückbehalten; zur Zeit aber thut es immer noch not, daß die Oberflächlichkeit der gangbaren Urteile über Kierkegaard gekennzeichnet werde.

Leuzendorf bei Schrozberg,
im September 1889.

Chr. Schrempf,
Pfarrer.

Einleitung

des Uebersetzers.

I.

Wenn ein Mensch sein Leben als bewußt und frei zu verwirklichende Aufgabe in die Hand nehmen will, so muß er zunächst die Wahl treffen, welches Leben er durch seine freie That verwirklichen will. Er muß sich also eine Uebersicht über die verschiedenen Arten zu leben verschaffen, dieselben nach irgend welchen Gesichtspunkten unterscheiden, einander entgegensetzen, würdigen und dann wählen. Hierbei kann er sein Augenmerk zunächst auf den Inhalt richten, den er seinem Leben geben will, und dann dieses nach einer diesem Inhalt entsprechenden Methode gestalten; oder er kann zunächst die Methoden untersuchen, nach welchen formal das Leben verlaufen kann, und wenn er über die zu wählende Lebensform schlüssig geworden, einen Inhalt suchen, der für diese Form paßt.

Es empfiehlt sich nun, zuerst die verschiedenen Lebensformen oder -Methoden zu untersuchen. Doch können wir diese Entscheidung hier nicht begründen, da sie selbst von der Entscheidung, welches Leben gewählt werden müsse, abhängt. Sie muß also zunächst als willkürliche, zufällige gegeben und hingenommen werden.

Demjenigen, der das Leben in der angedeuteten Weise zu untersuchen beginnt, muß sofort ein durchgreifender Unterschied in der Form und Methode zu leben in die Augen fallen: daß nämlich viele Menschen weder die einzelnen Lebensmomente noch gar das ganze Leben betreffend die Erwägung anstellen, die er anzustellen im Begriff ist: wie sie leben sollen. Jene leben unmittelbar, ohne ihr Leben durch einen Entschluß, so zu leben und überhaupt zu leben, zu vermitteln; sie leben, weil sie — leben und wie ihre äußeren und inneren Verhältnisse es mit sich bringen; er dagegen will leben, sein Leben durch einen fortgesetzten Entschluß zu leben tragen und durch seine That schaffen.

Es liegt auf der Hand, daß diese zwei Lebensmethoden je auf einen entsprechenden Lebensinhalt hinführen oder einen solchen erheischen; doch ist auch klar, daß beide manchen Lebensinhalt gemeinsam haben können. Um so schärfer ist auf die Verschiedenheit der Form zu achten. Wer nun kraft des Entschlusses leben will, muß sein Leben, ehe er es lebt, sich gegenüberstellen, es durchdenken, beurteilen, und dann erst leben wollen; er weiß also stets, was er lebt und warum er lebt, und zwar ist dieses Lebensbewußtsein ein dem Leben vorausgehendes Bewußtsein. Wer dagegen „unmittelbar" lebt, kann ganz wohl mit deutlichem Bewußtsein leben, ist sich aber nur eines Lebens bewußt, das er in sich schon vorfindet. Doch ist ja faktisch das Bewußtsein des Menschen nie ein nur nachfolgendes, und so droht der Unterschied beider Lebensformen zu verschwimmen. Das ist aber doch nicht der Fall. Soll nämlich ein Subjekt auch nur ein einzelnes Lebensmoment wirklich kraft eines vorausgehenden Bewußtseins und Entschlusses leben, so muß der notwendige Bewußtseinsakt und Entschluß doch das Leben als Ganzes in sich begreifen, ein total durchdringendes Selbstbewußtsein, ein das Leben gänzlich neu übernehmender oder setzender Entschluß sein. Deshalb beweist jede Beschränkung des Bewußtseins, daß das Leben noch unmittelbar ist. Ebenso ist jeder Entschluß, der aus Voraussetzungen hervorgeht, die nicht klar zum Bewußtsein gebracht und selbst wieder klar entschlossen anerkannt und übernommen sind, doch eine Aeußerung unmittelbaren Lebens. Ferner muß natürlich jeder wirklich totale Lebensentschluß das fernere Leben als Ganzes setzen und etwaige spätere Veränderungen desselben zum voraus in Rechnung nehmen; ein

Wechsel der Entschlüsse oder gar Widersprüche unter ihnen beweisen also, daß sie doch noch Aeußerungen unmittelbaren Lebens waren. Jedes Individuum, das nicht ein stetiges Leben so führt, daß es in jedem Moment mit durchdringendem Selbstbewußtsein und kraft eines absoluten Entschlusses zu leben lebt, führt noch ein wesentlich unmittelbares Leben.

Zunächst lebt jeder Mensch unmittelbar; soll er ein von einem stetigen absoluten Entschluß getragenes Leben führen, so muß er sich dazu erst entschließen. Es ist von Interesse zu untersuchen, wie dieser Entschluß, welcher in einem Augenblick der Zeit bewußt vollzogen werden muß, aus dem vorausgehenden Leben hervorgeht oder sich von ihm abhebt.

Nun kann er keinenfalls die einfache natürliche Wirkung oder logische Konsequenz des vorausgehenden Zustandes sein, auch nicht etwa ein bloßer Umschlag in demselben. In dem unmittelbaren Leben ist der Mensch wesentlich passiv, von der Natur in und außer ihm getragen. Alle seine Aktivität bewegt sich innerhalb der fundamentalen Passivität, daß er eben lebt, weil er lebt; alle aktive Ausgestaltung des Lebens ist getragen von dem Lebensgefühl, mit dem er passiv am Leben hängt. Wenn nun ein Mensch rein und absolut kraft des Entschlusses leben will, so darf dieses Lebensgefühl nicht mehr *bestimmendes*, sondern nur noch *begleitendes* Lebensmoment sein, da sonst das Subjekt wesentlich passiv bleibt. Darum kann der Beweggrund des Entschlusses nicht eine durch das passive, unmittelbare Lebensgefühl gesetzte Wertschätzung des Lebens sein und der Entschluß direkt aus einer solchen hervorgehen; vielmehr muß die passiv bestimmende Kraft des Lebensgefühls durch andersartig bestimmende Beweggründe abgelöst und also *abgebrochen* werden. — Ebensowenig kann der fragliche Entschluß direkt aus dem negativen Ausdruck des Lebensgefühls hervorgehen, mit dem der Mensch passiv am Leben hängt, aus dem Lebensüberdruß. Denn aus ihm kann kein positiver Entschluß zu leben sich ergeben. Ferner ist eben die Stimmung des Ueberdrusses ein Symptom der Passivität des Subjekts gegen das vorhandene Leben. Soll ein Mensch wirklich aktiv werden, so muß also auch die bestimmende Kraft dessen, was einen Menschen des Lebens überdrüssig machen kann, gebrochen und durch andre Bestimmungsgründe abgelöst werden.

Der Entschluß, absolut aktiv zu leben, ist also in keiner Weise die direkte Wirkung oder Konsequenz des vorausgehenden Lebens, sondern ein mindestens idealer Bruch mit diesem: denn es muß in ihm die Kraft aller passiv, anziehend oder abstoßend wirkenden Beweggründe im Leben **negiert** werden. Diese Negation geschieht durch einen Willensakt, der dem ganzen folgenden Leben das Gepräge aufdrückt. Sie ist um so umfassender, konkreter und bedeutsamer, je mehr das Individuum das Leben schon durchlebt, die in demselben wirkenden passiven, positiven und negativen Beweggründe erprobt und durch das nachfolgende Bewußtsein erkannt hat. Die bestimmende Kraft dieser Beweggründe zu verneinen macht unter allen Umständen Schmerz; und da sie natürlich nicht durch einen einzigen Negationsakt vernichtet wird, sondern dieser stetig festgehalten werden muß, so ist dieser Schmerz fortdauernd.

Welches ist aber der Beweggrund, welcher den positiven Entschluß zu leben hervorrufen kann? Denn dieser wäre ein zufälliger, haltloser Einfall, wenn er keinen Beweggrund hätte. — Er darf nicht in der passiv machenden Anziehungskraft liegen, welche das Leben überhaupt, auch nicht in einer solchen, welche ein rein aktives Leben ausüben kann. Denn es ist unmöglich, daß irgend welche Passivität wirklich aktiv mache; dies gilt natürlich auch von der passiven Begeisterung für ein wirklich aktives Leben.*) Und doch kann der Beweggrund nur darin liegen, daß die Idee eines wirklich aktiven Lebens eine bestimmende Kraft auf das Individuum ausübe, welchem sie sich aufgedrängt hat. Denn wie sollte ein heterogenes Motiv den notwendigen wirklich freien Entschluß zu leben produzieren können? Ob jene Idee auf den Menschen so wirken kann, daß sie ihn wirklich bestimmt, ohne ihn doch passiv zu affizieren, kann nun allein durch den **wirklichen** Umgang mit ihr erfahren, nicht in abstracto ausgemacht werden. In der That erweckt die Idee rein aktiven, freien, persönlichen Lebens in dem, der sie auf sich wirken läßt, **Achtung** — und diese ist der gesuchte Beweggrund. Wie sie entsteht, läßt sich, wie gesagt, nur in Wirklichkeit erleben, nicht beschreiben, auch nicht durch das Medium der Phantasie nachempfinden.

---

*) d. h. von dem sittlichen Ehrgeiz.

Hat sich das Individuum frei entschlossen, aktiv zu leben, so entsteht die Frage, welchen Inhalt es in concreto und im einzelnen seinem Leben geben soll.

Aus dem Vorausgehenden ist nun so viel klar, daß der bestimmende Beweggrund für die konkrete Ausgestaltung des Lebens nicht in der anziehenden Annehmlichkeit oder abstoßenden Unannehmlichkeit des etwaigen Lebensinhaltes liegen darf, wenn die beschlossene reine und stetige Aktivität nicht zur Illusion werden soll. Ebensowenig kann direkter Bestimmungsgrund sein, daß man von dem vorausgehenden, wesentlich passiven Leben her in der Verfolgung bestimmter Lebensziele begriffen ist. Denn die Bestimmungsgründe, welche die Aufstellung derselben veranlaßt haben, werden ja ihrer bestimmenden Kraft beraubt, können also nicht bestimmend fortwirken; und wenn auch äußerlich das alte Leben fortgesetzt werden soll, so bekommt es doch für das Individuum einen andern Sinn. Soll es aber fortgesetzt werden? Dafür sollte doch ein Beweggrund vorhanden sein!

Soll das Individuum aus Achtung für das freie Personleben ein einheitliches, sinnvolles, also achtungerweckendes Leben führen, so muß die Achtung auch der Beweggrund sein, dem Leben den bestimmten Inhalt zu geben. Es ist aber kein Lebensinhalt an sich achtungerweckend; noch weniger ist der eine es mehr als der andre, da die Achtung keiner quantitativen Abstufung fähig ist. Es liegt also in ihr kein Bestimmungsgrund für die Wahl des bestimmten, konkreten Lebensinhaltes.

Wir finden also für das Leben kraft freien Entschlusses nur den negativen Inhalt, sich aller passiven Bestimmungsgründe zu erwehren, nicht aber eine positiv bestimmte Aufgabe. Wenn wir nicht weitere Gesichtspunkte für die Gestaltung des Lebens finden, so läßt sich dem Positiven, das ein Mensch doch thun muß, kein voller Sinn geben und es bleibt dasselbe wesentlich zufällig. Auch droht die Gefahr, daß der Sinn dessen, was man passiv an Lust und Leid erlebt, durch die stete Sorge, daß es nicht als bestimmender Beweggrund wirke, aufgesogen werde.

Der Entschluß, aktiv zu leben, entleert das Leben. Aber er begründet doch ein höheres Leben. Denn die Achtung geht nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form des Lebens: daß es wirkliches, freies Personleben sei. Deshalb sind wir auch nicht

von dem Lebensinhalt, sondern von der Lebensform ausgegangen, um das Leben zu finden, welches Aufgabe ist.

Wir haben in den bisherigen Entwickelungen stillschweigend vorausgesetzt, daß das Individuum sich rein für sich und aus sich entwickele. Es ließ sich so der Bruch, den dasselbe beim Uebergang vom unmittelbaren zum wirklich persönlichen Leben vollziehen und jedenfalls frei durch sich vollziehen muß, am deutlichsten darstellen. Doch trifft jene Voraussetzung ja für die Wirklichkeit nicht zu. Das Individuum lebt nie für sich, sondern stets in irgend welcher Gemeinschaft. Und weil es stets in Gemeinschaft lebt, entspringt sein Leben — jedenfalls bis zur Konstitution wirklichen Personlebens — nie rein original ihm selbst, sondern auch der Gemeinschaft, aus der es selbst hervorgegangen ist. Hieraus ergeben sich eigentümliche Gestaltungen und Verwickelungen in der Ausbildung persönlichen Lebens. Auf diese haben wir nun einzugehen.

Zunächst ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß das wirklich freie Personleben und das Gemeinschaftsleben in naher Beziehung zu einander stehen. Personen, die in wirklicher und haltbarer Gemeinschaft miteinander leben wollen, müssen auch wirkliche Personen sein; um ihr Leben für die Gemeinschaft einrichten zu können, müssen sie es wirklich bewußt und frei in die Hand genommen haben. Wer durch zufällige äußere Verhältnisse oder innere Anlagen und Stimmungen unwillkürlich oder wider Willen zu irgend einer Handlung bestimmt werden kann, ist zu einem wirklichen Gemeinschaftsleben unfähig. Es mangelt ihm die Durchsichtigkeit und Stetigkeit des Lebens, welche das Vertrauensverhältnis, das zu wirklicher Gemeinschaft gehört, begründen könnte. Er bleibt auch wesentlich unberechenbar; denn die außerhalb des Bewußtseins oder hinter dem Bewußtsein liegenden Faktoren, welche das Leben des unmittelbaren Individuums produzieren, sind nie so genau und sicher aufzufassen, daß man mit wirklicher Gewißheit das Handeln des Individuums vorausbestimmen könnte. Dies ist auch nicht möglich, so lange durchs Bewußtsein wirkende Motive aus unbewußt, psychologisch wirkenden Faktoren hervor- oder neben ihnen

hergehen; es ist erst möglich, wenn die Bestimmungskraft solcher Faktoren überhaupt negiert ist.

Hieraus ergiebt sich ein weiterer Beweggrund, welcher das Individuum zu dem freien Entschluß nötigt, stets kraft freien Entschlusses leben zu wollen: die Achtung vor der Aufgabe, wirklich im vollsten Sinne gemeinschaftsfähig zu sein. Und es ist selbstverständlich, daß die Gemeinschaft, in der das Individuum entsteht, wollen und darauf hinarbeiten muß, daß es wirklich gemeinschaftsfähige Person werde. Dies geschieht, indem sie dem entstehenden Individuum das konkrete Gemeinschaftsleben wirklicher, achtunggebietender Persönlichkeiten vor Augen stellt. Dadurch kann dasselbe an die Schwelle des freien Entschlusses geführt werden, jenen gleich werden zu wollen.

Tritt nun das konkrete Gemeinschaftsleben wirklich achtunggebietend vor das Auge des sich entwickelnden Individuums, so kann diesem oft über die Schwierigkeit, durch den Entschluß persönlichen Lebens zu einem positiven, inhaltvollen Leben zu gelangen, hinübergeholfen werden. Ein wirklich achtunggebietendes Gemeinschaftsleben kann nämlich das Individuum nötigen, die bestimmende Kraft seiner individuellen Natürlichkeit, welche zum Gemeinschaftsleben untauglich machte, zu negieren, und kann zugleich das allgemeine Lebensgefühl und unmittelbare Bewußtsein von dem Werte des Lebens so kräftigen, daß das Individuum mit positiver, lebendiger, aber unmittelbarer Begeisterung in das konkrete Gemeinschaftsleben eintritt und dieses als seine achtungswerte Aufgabe und sein begehrenswertes Ziel ergreift. Dies giebt den wackern Ehemann und Hausvater, den guten Patrioten, den treuen Anhänger seiner Religion und Kirche — den tüchtigen Arbeiter im gesellschaftlichen Beruf.

In dem Beruf, welchen die historische Stellung des Individuums in seiner Gemeinschaft ihm zuweist, findet dieses also eine positive Aufgabe und in deren Erfüllung einen positiven Wert des Lebens und seine Befriedigung. Doch zeigt die Art, wie dasselbe zu dieser Aufgabe gelangt, auch schon mit hinlänglicher Deutlichkeit, daß ein Individuum, welches darin seine Ruhe findet, nicht zu einer total bewußten Stellung zum Leben, zu einem absolut freien Lebenwollen gelangt. Wirklich gebrochen wird

nur seine individuelle Unmittelbarkeit; seine familiäre, nationale, kirchlich-religiöse Unmittelbarkeit bleibt ungebrochen, ja kommt sogar nie total zum Bewußtsein, und kann eben deshalb über den Bruch mit der individuellen Unmittelbarkeit hinüberhelfen. —

Formal betrachtet stellt also das so gewonnene positive Leben eine Verkümmerung des wirklichen Personlebens dar, auch wenn es in durchaus edler und schöner Gestalt auftritt. Die Stellung des Individuums in und zu der Gemeinschaft giebt aber außerdem zu wirklichen Entartungen des persönlichen Lebens Veranlassung.

Soll das Individuum auf korrekte Weise zum Gemeinschaftsleben beigezogen werden und in dasselbe eintreten, so muß es durchaus als freie Person diesen Schritt thun — oder, indem es diesen Schritt thut, durchaus freie Person werden. Dazu gehört, daß es nicht nur original es achtungswert gefunden hat, überhaupt gemeinschaftsfähig zu sein, sondern original das konkrete Gemeinschaftsleben, welches es sich aneignen soll, achtunggebietend und schätzenswert findet. Das ist nur möglich, wenn das Individuum in dem genau erkannten und geprüften Gemeinschaftsleben das wiederfindet, was es aus seiner vorläufigen Kenntnisnahme des Lebens sich als achtungs- und begehrenswertes Leben konstruiert hat. Darin liegt nun eben die Schwierigkeit: daß das unabhängig vom Individuum entstandene konkrete Gemeinschaftsleben mit dem zusammentreffe, was das Individuum sich original als ideales Leben konstruiert.

Wir werden nachher davon reden, daß dies glückliche Zusammentreffen in Wirklichkeit kaum je richtig stattfindet, und welche Gründe und Folgen dies hat. Hier untersuchen wir zunächst, daß und warum diese Schwierigkeit in dem Leben der Menschen so häufig gar nicht zu Tage und ins Bewußtsein tritt. Denn so ist es wirklich. Haben nicht die verschiedenartigsten politischen und religiösen Gemeinschaften, deren Leben unmöglich immer und gleich ideal sein kann, gleich begeisterte und ideale oder doch ideal redende Vertreter, ohne daß dies nur besonders auffallend gefunden würde? Woher kommt dies? Und andrerseits können an dem Leben einer und derselben Gemeinschaft Menschen mit ganz verschiedenen persönlichen Idealen teilnehmen. Woher kommt dies?

Unter den mancherlei Ursachen dieser Erscheinung haben wir hier nur eine zu berücksichtigen, vielleicht die Hauptursache: daß nämlich der Eintritt eines Individuums in das Leben irgend welcher Gemeinschaft in den wenigsten Fällen die klar bewußte, auf einem original produzierten Urteil beruhende, frei entschlossene Uebernahme einer bestimmt ausgeprägten Lebensaufgabe ist. Das werdende Individuum muß ja seine Entwickelung im Schoße der Gemeinschaft durchleben, in die es unfreiwillig hineingeboren wird, in der es zunächst unmittelbar mitlebt, was und wie es eben mitleben kann. Durch dieses unmittelbare Mitleben wird es aber mit Idealen und Gütern bekannt, für die es durchaus noch keinen richtigen Sinn haben kann; es hört, daß dieselben achtungs- und begehrenswert seien, ehe es irgendwie einen originalen Eindruck der Achtung, eine Empfänglichkeit für das dargebotene Glück haben könnte; so kommt es auch zur Verehrung solcher Ideale, zum Wunsch solchen Glücks, zur Aneignung beider, ehe es eines originalen Entschlusses der Aneignung wirklich fähig wäre. Dazu wird es von der betreffenden Gemeinschaft wohl auch bestimmt und absichtlich angeleitet, erzogen; denn diese kann es für durchaus wünschenswert erachten, der originalen, freien Entscheidung des Individuums zuvorzukommen. Will sie nämlich diese abwarten, so ist für sie das Risiko, daß das Individuum ihr verloren gehe; dieses Risiko muß sie um so mehr fürchten, je unsicherer sie ihrer selbst ist, je weniger sie glauben kann, daß das Individuum durch originale Entscheidung das in ihr dargebotene Lebensideal wähle. Je unsicherer aber die Gemeinschaft ihrer selbst ist, desto mehr liegt ihr meist an dem Besitz eines Individuums, das ihr durch seinen Beitritt real und scheinbar ideal größeres Gewicht verleiht. So ist die Versuchung, den Entschluß des Individuums zu antizipieren, für eine Gemeinschaft desto größer, je schwächer sie innerlich ist; und es ist bekannt, wie ausgebildet in der Gegenwart die Kunst ist, die Individuen für bestimmte Gemeinschaften einzufangen. Wo sie unschuldig oder ganz raffiniert geübt wird, sucht sie, wie wir zeigten, dem Individuum einen Achtungseindruck abzunötigen, ehe es denselben original produzieren kann.

Solche Antizipationen der bewußten Entscheidung des Individuums, ob sie ungesucht vor sich gehen oder künstlich erzielt werden, geben nun dem Dasein der Gemeinschaft eine äußere

Stetigkeit und Sicherheit, schwächen sie aber innerlich, da die betreffenden Individuen durch sie degeneriert werden. Denn das gewählte Gemeinschaftsleben könnte doch nur so das wirklich eigene Leben des Individuums werden, daß sein Gehalt von diesem bewußt und frei reproduziert und gewollt würde. Ist dies nicht der Fall, so verwandelt sich bald die vermeinte Achtung vor der Gemeinschaft in eine legale Gebundenheit an sie, bei welcher das Leben des Individuums einen ganz andern Sinn und Geist haben kann, als die Gemeinschaft ihrem Wesen nach ihn eigentlich erheischt. Und die Freude an dem Leben in der Gemeinschaft verwandelt sich bald in eine abstrakte Begeisterung für sie, welche wieder mit einem ganz heterogenen Leben verbunden sein kann. Ja, das Leben in der Gemeinschaft verwandelt sich leicht in eine durch heterogene Interessen bedingte Teilnahme an den äußeren Formen derselben.

Vorausgesetzt ist hierbei natürlich, daß sich die Originalität des Individuums nie ganz ersticken läßt und also auch endlich einmal und dann immer wieder geltend macht, dann aber eben mit dem antizipierten Entschluß in Konflikt kommt. So wird das Individuum zwiespältig; es ist legal gebunden, und eben deshalb lüstern nach Selbstbestimmung; es wird mechanisch veräußerlicht und zugleich einer Begeisterung fähig, die es selbst nicht versteht; es lernt das Ideale nach heterogenen Gesichtspunkten auffassen und beurteilen. So geht ihm der Sinn für ein wirklich freies Personleben und überhaupt der Ernst des Lebens verloren.

In diese Entartung der Persönlichkeit wird jedes Individuum einigermaßen hineingezogen, ehe es sichs versieht. Die richtige Ausbildung des Individuums ist stets zugleich Reaktion gegen den demoralisierenden Einfluß der Gesellschaft.

Diese Reaktion kann nun einen doppelten Ausgangspunkt haben. Entweder läßt sich die übermächtige, unmittelbare, originale Natürlichkeit des Individuums die Einschränkung, welche das gesellschaftliche Leben stets auferlegt, nicht gefallen; das Individuum folgt den natürlichen Impulsen und bethätigt seine Naturkraft unbekümmert um die Gemeinschaft oder gegen deren Ordnung. Oder aber das Individuum ergreift die Aufgabe freien Person-

lebens mit solcher Konsequenz, daß es über das stets nur relative Ideal eines solchen Lebens, welches die Gemeinschaft aufstellt, hinausgetrieben wird. Beides kann auch nebeneinander hergehen; ja, dies mag der gewöhnliche Fall sein, und insbesondere wird die zweite Form selten rein auftreten.

Wird das Individuum durch die Uebermächtigkeit der natürlichen Impulse aus der Gemeinschaft hinausgetrieben, so ist es im Unrecht gegen diese, welche ihm gegenüber doch das bewußte, freie Personleben vertritt. Das Individuum ist dann weder real noch ideal gemeinschaftsfähig. Um gemeinschaftsfähig zu werden, muß es seine natürliche Ungebundenheit reuig zurücknehmen. Fraglich bleibt dann allerdings, ob seine Reue es in Achtung unter die reale Gemeinschaft beugt; leicht möglich und das Richtigere ist, daß das bereuende Individuum ein Lebensideal ergreift, welches das Ideal, gegen das es sich verfehlte, überbietet. Dann trifft das bereuende Individuum mit demjenigen zusammen, das von Anfang an durch Idealismus über das Gemeinschaftsleben hinausgetrieben wurde.

Dieses befindet sich in einer äußerst komplizierten, peinlichen und gefährlichen Lage. Daß es die Aufgabe, als Person zu leben, erfaßt, verdankt es ebenso sehr der Erziehung durch die reale Gemeinschaft, in der es entstand, wie dem eigenen Entschluß; deshalb muß gerade der Entschluß, als freie, wahre Person zu leben, es in Pietät an seine reale Gemeinschaft binden. Aber das ergriffene Ideal, wenn es anders wirklich als Ideal ergriffen wurde, macht kritisch, und die reale Gemeinschaft bietet der idealistischen Kritik immer Blößen dar. So entsteht eine Spannung zwischen der Pietät des Individuums und seinem kritischen Idealismus. Während dieser Spannung lebt es doch in der Gemeinschaft fort, von der es innerlich wenigstens teilweise sich losgelöst hat. Dadurch wird seine Wahrhaftigkeit gefährdet, während der Entschluß, sich auch äußerlich von der Gemeinschaft loszulösen, wiederum durch die Pietät, vielleicht auch durch bestimmte Verpflichtungen gegen die Gemeinschaft verboten wird. Endlich kann das Individuum, allein seinem individuell-absoluten Ideal gehorchend, keine positive Lebensarbeit vollenden und darum auch zu keiner positiven Lebensfreude gelangen; und wenn es an den Aufgaben der Gemeinschaft mitarbeitet, so fehlt ihm

dabei doch wieder der rechte Ernst und die rechte Befriedigung, da es deren Relativität durchschaut.

Aber diese peinliche Lage ist die richtige Situation für die Weiterbildung des Individuums. In der Spannung zwischen Pietät und Idealismus, in welcher diese je einander als Unrecht zu verurteilen suchen, muß das Subjekt sich beide immer klarer zum Bewußtsein bringen. Hierbei entdeckt es, daß beide, die Pietät und der Idealismus, ebensowohl Aeußerungen der Unfreiheit wie Thaten der Freiheit sein können. Denn zur Unterwerfung unter die Gemeinschaft treibt nicht nur die Demut, sondern auch die Bequemlichkeit; und die Kritik entspringt oft mehr der Eitelkeit als wirklichem Idealismus. Diese Entdeckung stürzt das Individuum in die beständige Angst, daß seine idealen Regungen der Pietät und des idealistischen Zweifels an der Gemeinschaft unfrei oder doch unrein seien; und durch diese Angst wird das Individuum sowohl von der Gemeinschaft als von sich selbst wirklich frei; denn in ihr werden alle natürlich-unmittelbar wirkenden Motive, welche es an die Gemeinschaft knüpfen und von dieser wegtreiben, ertötet.

Wenn Pietät und freier Idealismus in dem Individuum in gleichmäßiger Stärke vorhanden sind und nicht eines ganz vom andern in Dienst genommen wird, so wird die Spannung zwischen beiden nicht nur zur wirklichen Qual für den Menschen, sondern läßt auch kein Ende der Entwickelung absehen. Das Individuum wird nur immer freier von sich und der Gemeinschaft. Aber es hat keine Befriedigung von seiner Freiheit; denn diese besteht immer nur darin, daß es in Angst vor geheimer Unfreiheit die Motive des Handelns skeptisch zersetzt. Eben deshalb kommt es auch gar nicht zu einem positiven Handeln.

Hierfür ließe sich nur *eine* Aufgabe nachweisen; die nämlich, daß es, selbst frei werdend, andern zur Freiheit helfe. Aber diese Aufgabe ist eine rein negative; wie soll man jemand zur Freiheit, d. h. Selbstbestimmung verhelfen, ohne daß man ihn eben nötigt, selber sich selbst zu bestimmen? d. h. ohne daß man sich hütet, ihn zu bestimmen? Und selbst für diese negative Arbeit sollte das Individuum die positive Voraussetzung haben, es sei im Interesse des zu Befreienden, daß er frei werde. Wer aber

die rein negative Freiheit von der Gesellschaft und von sich selbst erreicht hat, wird eher die beneiden, welche sie nicht haben, als sie sich nachziehen wollen.

Und doch wird notwendig in diese peinliche Freiheit hineingetrieben, wer das Ideal selbstbewußten, freien, persönlichen Lebens mit wirklicher Energie erfaßt. Auch giebt es keinen Rückweg von ihr aus, der nicht zu einem Rückfall führte.

Soll der Idealist zu einem Leben mit wirklich positivem Gehalt kommen, so muß er ein neues, positives Lebensgefühl und einen positiven Lebenszweck erhalten, und zwar ein absolut befriedigendes Lebensgefühl, einen absolut achtungswerten Lebenszweck. Irgend welche empirische Gemeinschaft kann dies nicht bieten; das bringt den Idealisten ja gerade in Kollision mit jeder solchen. Soll das Individuum ein wirklich lebenswertes Leben weiterleben, so muß es — durch irgend welche Lebensauffassung — sich in seiner Spannung mit der empirischen Gemeinschaft einen absoluten Wert zuschreiben dürfen und von da aus etwas zu wirken bekommen, das positiven absoluten Wert hat.

Kann aber wirklich dem Leben des selbstbewußten, freien Individuums in seiner Spannung mit der Gemeinschaft ein solcher Wert zugeschrieben werden? Wie gelangt das Individuum zur Ueberzeugung solchen Werts? Wie erfährt es seine positive Aufgabe?

Durch sich selbst gewiß nicht, wenn es je einen solchen Lebenswert, eine solche Lebensaufgabe giebt; das ist das klare Resultat unserer Entwickelungen. Deshalb gehen diese hier notwendig zu Ende.

„Niemand erkennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren. Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch zur Ruhe bringen. Nehmt auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und im Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht."

Wenn wir in Betracht ziehen, daß die Gotteserkenntnis, von welcher in diesen Worten die Rede ist, auch die wahre Schätzung

des menschlichen Lebens und die richtige Einsicht in die Lebensaufgabe des Menschen in sich begreift, so zeigt sich, daß Jesus von Nazareth zu dem Resultat unserer Entwickelungen in ganz eigentümlicher Weise Stellung nimmt. Er bestätigt dasselbe durchaus, da er jedermann die Gotteserkenntnis abspricht, macht jedoch völlig bewußt mit sich eine Ausnahme, indem er sich allein die Gotteserkenntnis zuschreibt. Die Klarheit der Selbstbesinnung, mit welcher er diese Ausnahmestellung einnimmt, beweist er dadurch, daß er ganz konsequent sich für ebenso unerkennbar erklärt, wie die Wahrheit, die er allein erkenne. Den andern Menschen eröffnet er zugleich die Aussicht, daß sie von ihm die Wahrheit lernen können — eine Wahrheit, welche (ganz entsprechend unsern bisherigen Entwickelungen) nicht in einem bloßen Wissen besteht, sondern durch eine bestimmte Form zu leben angeeignet werden muß.

Mit den besprochenen Worten versetzt uns Jesus ungefragt in eine äußerst eigentümliche Stellung zu ihm.

Es ist klar, daß auf diese Worte eine einfach zustimmende Replik zunächst logisch und moralisch gleich unmöglich ist. Daß dieser Jesus Gott allein kenne und von Gott allein gekannt sei, kann niemand kategorisch bejahen, ohne sich lächerlich zu machen. Dem negativen Teil seiner Worte, daß niemand Gott kenne und niemand Ihn kenne, kann ein Skeptiker zustimmen, indem er das „niemand" zugleich fragend auf Jesus bezieht. Wer Gotteserkenntnis zu haben vermeint, muß in Jesu Worten eine direkte Herausforderung sehen und ist vor die Wahl gestellt, entweder sich gegen Jesus zu behaupten, oder seine und Jesu Gotteserkenntnis vorläufig in Frage zu stellen. Denn ein einfacher Sprung von der Gewißheit eigener Gotteserkenntnis zur gewissen Zustimmung zu fremder Gotteserkenntnis ist unmöglich.

Eine direkte „gläubige" Uebernahme der Erkenntnis, die Jesus uns vermitteln will, ist hiermit von ihm selbst a priori unmöglich gemacht. Jesus selbst ist es, der die Menschen zunächst von sich fern hält und eine Spannung zwischen ihm und ihnen herstellt. Trotzdem aber will er, daß die Menschen in ein Verhältnis zu ihm treten; denn er will ja, daß diese zu ihm kommen und von ihm lernen, damit sie Ruhe finden für ihre Seelen.

Wie geht nun aber dieses „Lernen" zu?

Einiges darüber, wie es allein zugehen kann, läßt sich ausführen, noch ehe wir den Lehrstoff kennen. Ein Schüler nämlich, der diese Worte Jesu vor Augen hat, wird bei jedem weiteren Wort genötigt, nicht nur scharf zuzuhören, um objektiv den Sinn Jesu genau zu erfassen, sondern zugleich sich reflexiv gegen sich zu wenden, ob das auch sein Sinn ist, und wie sein Sinn und Jesu Sinn sich verhalten. Ex hypothesi, d. h. nach Jesu Wort, muß das Resultat sein, daß er durch Jesu Wissen zunächst zum Bewußtsein seines Nichtwissens kommt, daß ihm also der Abstand oder gar Gegensatz zwischen ihm und Jesus vor Augen tritt. Hierbei sind wieder zwei Möglichkeiten vorhanden: daß nämlich Lehrer und Schüler material dasselbe denken, nur daß der letztere es zweifelnd als eine Möglichkeit, der erstere selbstgewiß als Wahrheit denkt; oder daß Lehrer und Schüler material verschieden denken. Doch wird durch diesen Unterschied das Verhältnis beider nicht wesentlich verändert.

Natürlich ist das Bewußtsein dieses Gegensatzes von einer entsprechenden Gemütserregung begleitet.

Dieses Lernen erfordert also unter allen Umständen eine stete Reflexivbewegung des Subjekts; oder Jesus nötigt den Schüler zuerst zu einer energischen Besinnung auf sich selbst. Er hebt die Selbständigkeit nicht auf, sondern nötigt zu ihr. Dies thut er auch dadurch, daß er andre deutlich als Kranke und Verlorene behandelt. Damit kann er natürlich zunächst nur veranlassen, daß man nachsehe, ob man wirklich krank und verloren sei.

Was er lehrt, ist stofflich gesehen nicht viel und nicht, viel Neues. Er nennt Gott, den Herrn Himmels und der Erden den „Vater", sich seinen „Sohn", der gesandt sei, die Menschen für ein „Reich Gottes" zu gewinnen und dadurch zu retten. Der Bürger dieses Reichs Gottes, das „Kind Gottes", führt das ideale Leben; er liebt, wie Gott und Jesus lieben, und ist in dieser Liebe frei und gut; er steht in der stetigen Obhut seines Vaters und weiß sich daher stets versorgt; im Vertrauen auf diesen steht ihm sogar dessen Macht zur Verfügung, Dinge zu bewirken, die das Menschenmögliche durchaus übersteigen. Dieses freie, gute, befriedigte Leben ist absolutes Ziel und absolute Auf-

gabe für den Menschen; ihm hat jedes andre Ziel und jede andre Aufgabe nachzustehen, und der Wert aller Lebensverhältnisse ist dadurch bedingt und bestimmt, ob sie diesem Leben im „Reiche Gottes" förderlich sind oder nicht.

Solche und ähnliche Gedanken sind auch unabhängig von Jesus ausgesprochen worden und können als bedeutsame Möglichkeiten wohl jedem kommen. Neu ist an Jesus nur die absolute Selbstgewißheit, mit der er sie vorträgt, und daß er dieses ideale Leben durchaus an ein Verhältnis zu ihm knüpft. Wer es führen will, muß es von ihm lernen und deshalb mit ihm umgehen. Deshalb kann er auch sagen, daß dem Umgang mit ihm jedes andre Ziel, jede andre Aufgabe des Menschen nachstehen und je nach den Umständen geopfert werden müsse.

Wie aber wird dieses Leben von Jesus gelernt?

Daß die alles begründende Ueberzeugung, es gebe diesen Vatergott, welcher die Menschen in diesem Reiche Gottes vereinigen wolle, nicht direkt von Jesus übernommen werden kann, liegt schon in dem Wort Jesu, von dem wir ausgingen. Alles, was Jesus sagt, ist für den Hörer zunächst nur interessante Möglichkeit.

Und es ist gesorgt, daß es nicht so bald mehr werde. Es läßt sich ja unschwer vorstellen, daß dieses Leben frei, gut, befriedigend ist, absolut wertvoll, — wenn es Wirklichkeit werden kann und geworden ist. Zunächst aber, wenn es erst werden, gelernt werden *soll*, zeigt es sich von einer ganz andern Seite. Zunächst nämlich zeigt sich dem, der sich mit ihm einlassen will, daß es ihm alle Lebensverhältnisse zweideutig macht und deren Wert in Frage stellt. Besitz, Ehre, Familie, Heimat, der rein natürliche Selbsterhaltungstrieb: alles kann dem angebotenen idealen Leben hinderlich in den Weg treten. Dadurch wird jede natürliche Hingebung an die Güter individuellen und gemeinschaftlichen Lebens gestört; man kommt in ein gespanntes, peinliches Verhältnis zu allem natürlichen Fühlen und Wünschen.

Auch macht das ideale Leben, das Jesus, der „Sohn Gottes", unter der speziellen Fürsorge Gottes führte, nicht eben einen verlockenden Eindruck. Von einer speziellen Fürsorge Gottes läßt sich bis zu seinem Tode kaum etwas Bestimmtes nachweisen.

Jedenfalls bestand dieselbe nicht darin, daß Jesus das Leben äußerlich erleichtert worden wäre. Von dem, was das Leben verschönt, weist sein Leben kaum etwas auf. Dagegen zeigt es eine Menge von Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten der schlimmsten Art. Auch hat man noch Spuren, daß er unter diesen wirklich litt und gegen sie kämpfte. Wie schwer er an ihnen trug, läßt sich natürlich nicht sagen. Dieses Leben kann um so weniger anziehend wirken, als Jesus aufrichtig genug war, seinen Schülern vorauszusagen, es werde ihnen nicht besser gehen als ihm.

Hierzu kommt, daß die Hauptschwierigkeit an Jesu Leben in seiner gespannten Stellung zu der ihn umgebenden Gesellschaft liegt. Ausgehend von den Idealen, welche diese ererbt hatte, diese Ideale bethätigend, fort- und umbildend, kam er in einen so schroffen Gegensatz zu der herrschenden Auffassung idealen Lebens, daß endlich ein Kampf auf Leben und Tod daraus entstand. Jesus suchte deren Vertreter moralisch, sie ihn moralisch und physisch zu vernichten, und endlich unterlag er und wurde als Verbrecher hingerichtet. Dieser Konflikt und sein Ausgang war durchaus nicht zufällig. Der absolute Idealismus, den Jesus vertrat, mußte auf die bestehende „sittliche" Gemeinschaft auflösend einwirken, und Jesus scheint dies auch wohl eingesehen zu haben. Worte wie das, daß das Verhältnis zu ihm allen andern verpflichtenden Verhältnissen zu Menschen vorgehe, mußten bedenklich erscheinen, auch wenn zunächst durchaus nicht nachweisbar war, daß er die geforderte unbedingte Ergebung für selbstsüchtige Zwecke ausnütze. Der Konflikt war unvermeidlich und sein Ausgang vorauszusehen; auch hat ihn Jesus offenbar klar vorhergesehen. Seinen Schülern sagte er, daß sie in ähnliche Konflikte kommen werden.

Es ist nun klar, daß man so anstrengenden und bedenklichen Grundsätzen nicht in naiver Zutraulichkeit beipflichten kann. Das wollte Jesus auch gar nicht; er redet vielmehr mit geflissentlicher Deutlichkeit von der Schroffheit seiner Lebensanschauung und warnt davor, dieselbe sich aneignen zu wollen, ohne geprüft zu haben, ob sie die Kräfte nicht übersteige.

Wird doch versucht, die Weltanschauung Jesu sich anzueignen, so zeigt sich in Bälde, daß sie dem natürlichen Denken widerspricht, daß man zu Reflexionen genötigt wird, die man nur

vollziehen kann, wenn man sich auf den Kopf stellt. So wenn man praktisch und im einzelnen Fall den Gedanken durchführen will, was der natürliche Sinn des Menschen als Glück empfindet, könne sein Unglück sein; wenn man praktisch und im einzelnen Fall den Gedanken durchdenkt, daß es eine Ehre sei, um Jesu willen die Ehre vor der sittlichen Gesellschaft zu verlieren; wenn man praktisch und im einzelnen Fall die Beurteilung vollziehen will, der verkommene Sünder stehe dem Reiche Gottes näher als etwa ein unbescholtener Mensch. Will man diese und ähnliche Gedanken konkret und im einzelnen Fall praktisch durchführen, so zeigt sich auch, daß dies eine unmenschliche Anstrengung ist, welche die weitgehendste Selbstverleugnung erfordert. Nicht die geringste Schwierigkeit hierbei ist, daß man in der Praxis bald bemerkt, die Art des sittlichen Urteils, welche Jesus lehrt, führe auf einen sehr gefährlichen Boden; von der schwierigen Situation, kraft des Glaubens auch einmal „Berge zu versetzen", was Jesus selbst zu thun behauptete und auch seinen Schülern zumutete, ganz zu schweigen.

Auch der Inhalt dessen, was Jesus lehrt, macht also einen direkt zutraulichen Anschluß an ihn unmöglich. Dies wird dadurch nicht geändert, daß Jesus im Namen Gottes große Verheißungen darauf setzt, daß man sich zu ihm halte. Diese sind natürlich als Worte eines rätselhaften Unbekannten ein sehr unsicherer Wechsel auf die Zukunft. Zudem können dieselben nicht wohl als Beweggründe wirken, da sie Jesus nur für den Fall zusichert, daß gewisse Handlungen aus einem andern, bestimmten Beweggrund geschehen — um seinetwillen, also nicht um der Verheißung willen.

Folglich kann alles, was Jesus sagt, den Hörer zunächst nur in eine hochgradige Spannung versetzen. In dieser entwickelt sich der Sinn dafür, daß man in Jesus, wenn man ihn ideal auffassen will, eine Idealität der Gesinnung finden kann, die Schwindel erregt. In dieser entwickelt sich die Angst, auch auf seinem schmalen, steilen Lebensweg gehen zu müssen, wenn er der wahre sein sollte. In dieser kann sich eine Entschlossenheit entwickeln, welche endlich auch klaren Blicks das Wagnis betrachten kann, sich diesem Jesus anzuvertrauen, der trotz seiner meist kindlich einfachen Rede wohl unheimliche Gefühle erwecken

kann. In dieser kann sich auch ein immer unheimlicher gährender Widerwille gegen den entwickeln, der so sanft zureden, so rücksichtslos abstrafen, so maßlos fordern kann und dann sagt: „mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht". In dieser kann sich endlich auch das Bewußtsein entwickeln, daß Feigheit und Bequemlichkeit und niedrige Gesinnung und schließlich auch Eigensinn die Faktoren sind, welche diesen instinktiven Widerwillen produzieren.

Wenn das Individuum von Jesus „lernen", dessen Lebensauffassung als eigene Ueberzeugung sich aneignen soll, so muß es in einer solchen absoluten Spannung geschehen. Wie der Akt des Lernens vor sich geht, weiß Gott. Nach den vorhergehenden Entwickelungen können wir nur sagen: er muß mit absolut klarem Bewußtsein dessen, was man thut und warum man es thut, geschehen, und das Individuum ist in ihm ebenso sehr aktiv wie passiv. Schon in der vorausgehenden Spannung ist dies der Fall; es ist passiv, denn es wird von Jesus in Spannung gebracht und gehalten, aktiv aber, da es in der Spannung aushält.

Das Leben, das Jesus lehrt, ist nun vielleicht das gesuchte ideale, wirklich freie Personleben, wenn es sich lernen läßt. Ob dies möglich ist, kann natürlich nur der Versuch entscheiden. Aber es stellt ein neues, von der Gemeinschaft unabhängiges Lebensgefühl jedenfalls in Aussicht. Das Wagnis, daß man sich Jesus anvertraut, muß eine positive That wirklich freien, aktiven Personlebens sein; es kann ohne einen absolut freien Entschluß, in dem das Individuum von seinem Leben sich bewußt loslöst, um es bewußt wieder zu übernehmen, gar nicht vollzogen werden. Das Leben mit Jesus und nach dem Beispiel desselben bringt positive, wirklich achtungswerte Lebensaufgaben mit sich: daß man liebe, diene, „Menschenfischer" sei.

Dieser Jesus wurde als Feind der Gesellschaft und Religion hingerichtet. Bei seinem Tode hatte er, wie begreiflich, noch keinen zuverlässigen Schüler. Nach seinem Tode waren seine Schüler zuerst wie betäubt. Dann erholten sie sich, sagten, er sei vom Tode auferstanden, und begannen mit großer Aufopferung Anhänger

für ihn zu werben — „Christen“. Sie hatten Erfolg, obgleich sie ihr Leben darüber lassen mußten. Ihre Nachfolger in ihrer Arbeit hatten noch mehr Erfolg, um so mehr, je seltener der Fall eintrat, daß sie ihr Leben lassen mußten. Nach einigen hundert Jahren war die „christliche“ Religion die herrschende der damaligen zivilisierten Welt. Sie hat sich als solche nun anderthalbtausend Jahre behauptet.

Allerdings hat sich die Szene in dieser Zeit einigermaßen verändert. Die vielen Millionen Anhänger des Jesus von Nazareth wissen nämlich jetzt mit unerschütterlicher Gewißheit, daß ihr Herr und Meister nicht nur mit Unrecht hingerichtet wurde, sondern Gott war und jetzt als Gott im Himmel lebt und regiert. Deshalb übergeben sie ihm ihre Kinder schon einige Tage nach der Geburt; sie prägen ihnen unter den kindlichen Lerngegenständen insbesondere ein, wer dieser Jesus von Nazareth war, wie er lebte und was er lehrte; sie lassen dieselben, noch ehe sie der Kindheit entwachsen sind, feierlich geloben, diesem Jesus zu leben, zu leiden und zu sterben. Es ist unter diesen Millionen zur Sitte geworden, jeden wichtigen Akt des Lebens mit diesem Jesus in eine Beziehung zu setzen. Es sind öffentliche Lehrer angestellt, welche an bestimmten Tagen über ihn und das Leben, das man unter ihm zu führen hat, belehren.

Welche glückliche Veränderung! Wirklich ein Glück muß man sie heißen, denn nun ist ja insbesondere das nicht mehr möglich, daß der Schüler Jesu in Konflikt mit der umgebenden sittlichen Gesellschaft komme. Vielmehr ist es in weiten Kreisen Anstandspflicht, ja die höchste sittliche Pflicht, „Christ“ zu sein.

Aber leider ist dieses Glück die größte ästhetische und ethische Abscheulichkeit auf der Erde, ein Kriminalverbrechen gegen jeden Sinn für irgend ein Ideal.

Was eine reife, lebenserfahrene Persönlichkeit in die hochgradigste Spannung versetzen muß, das giebt man dem neugebornen Kind als Angebinde in die Wiege, eine Lebensanschauung, welche den Menschen nötigt, mit jedem unmittelbaren Lebensgefühl zu brechen. An den höchsten, den schwierigsten und gefährlichsten Idealen lehrt man das Kind lesen. Ein Mann, welcher auf einer Spitze der Religiosität steht, die göttlichen Sinn und Gottes-

lästerung für ein Menschenauge ununterscheidbar zusammenfließen läßt, wird zum Kinderfreund. Einem solchen Manne läßt man Menschen sich feierlich verpflichten, die noch nicht über den geringsten Teil ihres Vermögens rechtlich verfügen können.

Die Folgen sind auch entsprechend. Viele, die in den Registern der Christenheit fortgeführt werden, berücksichtigen ihren Herrn und Gott Jesus nur insofern, als sie ihn verhöhnen. Viele leben schlecht und recht, in den Tugenden und Untugenden, Leiden und Freuden, wie sie das Leben auf dieser Erde mit sich bringt, und haben für Jesus nur an bestimmten Tagen eine höfliche Reverenz, die man flüchtig hinwirft, um einer Sitte Genüge gethan zu haben. Viele raffen einzelne Worte Jesu, seiner Vorgänger und Nachfolger, zusammen und machen aus ihnen ein Zeremoniell des Lebens, das sie mit Pedanterie jedem aufnötigen, der Anspruch darauf macht, ein ordentlicher Mensch zu sein. Viele sind mehr oder weniger begeistert für ihren Jesus, nämlich so, daß sie sein Leben und das Verhältnis des Menschen zu ihm zum Gegenstand ästhetischen Genusses machen und dadurch bis zur Unkenntlichkeit entstellen, wie ja eine höchst berühmte christliche Kunst die sehr leicht zu mißdeutende geistige Höhe des Jesus von Nazareth in einen unmöglich zu mißdeutenden Heiligenschein umsetzt. Manche haben wirklich einigen Sinn für die Lebensanschauung Jesu; aber sie haben diese nicht in geistiger Freiheit, sondern in komischer geistiger Gebundenheit. Und wie viele giebt es denn, welche die Züge Jesu in ihrer eigenen Person geistig frei, und eben deshalb treu nachbilden? Wie viele giebt es, die auch nur eine Ahnung hätten von der aufreibenden geistigen Spannung, in welche Jesus jeden Menschen, der nicht in äußerster Gedankenlosigkeit mit ihm umgeht, versetzen muß?

Dabei haben wir den häßlichsten Zug an dem ganzen Bilde noch übersehen: daß nämlich Jesus zu einem brauchbaren Helfershelfer der Habsucht, des Ehrgeizes, der Herrschgier werden mußte!

Die unzeitige Vorwegnahme der Entscheidung für Jesus, welche ihrer Art nach nur mit absolut klarem persönlichem Bewußtsein geschehen kann, bringt unausbleiblich mit sich, daß Menschen die „christliche" Weltanschauung besitzen, glauben, bekennen, vertreten, welche auf der derzeitigen Entwickelungsstufe ihres Geistes

keine Ahnung von der Tragweite derselben haben können — oder sie zwar haben, dann aber die „christliche" Weltanschauung innerlich und praktisch nicht haben wollen. Diese Vorwegnahme hat aber auch die fast noch schlimmere Folge, daß sie es erschwert, die Lebensanschauung Jesu von Nazareth von diesem zu lernen. Wer dieselbe nämlich jetzt lernen will, muß eine Weltanschauung lernen, die er — in der Illusion — schon hat. Dadurch ist es erschwert, auf Jesus zu hören — denn der subjektive Jesus, an den der Schüler schon „glaubt", schiebt gar zu leicht den Worten des objektiven Jesus seinen Sinn unter. Ferner wird die bei dem Lernen von Jesus unentbehrliche reflexive Wendung des Subjekts gegen sich selbst sehr erschwert, da sie zu einer Wendung gegen das eigene höchste, „christliche", Ideal, gegen das eigene illusorische und doch vielleicht ganz ernstgemeinte Christentum wird. Endlich erhält die Spannung, welche einmal zwischen dem Individuum und Jesus eintreten muß, für den „Christen" leicht einen nervösen, krankhaften Charakter. Da der „Christ", seiner „christlichen" Erziehung gemäß, in legaler Unterwürfigkeit und kindlich oder raffiniert phantastischer Verehrung an Jesus gebunden ist, so glaubt er sich in der Spannung, in welcher er Jesus erst als heterogene Person verstehen lernt, innerlich von ihm, dem Geliebten, dem Herrn und Gott loszulösen; und faktisch entwickelt die Unnatürlichkeit der Situation häufig auch einen krankhaften Reiz, Jesus als trügerisches und quälerisches Phantom resolut bei Seite zu schieben.

Wenn nun das Salz dumm geworden ist, womit soll man es wieder salzen??

So einfach vielleicht auch die Ursache des niedrigen geistigen Zustandes der sogenannten Christen sein mag, so schwer ist es, ein Mittel anzugeben, durch welches mit einiger Aussicht auf Erfolg abgeholfen werden könnte.

Irgend eine äußere Veränderung, etwa die Abschaffung mancher „christlicher" Gebräuche, welche häufig mit einer an Blasphemie grenzenden Geistlosigkeit behandelt werden (der Taufe, Konfirmation, Trauung) wäre natürlich zunächst völlig wertlos. Ein ungetauftes Heidentum ist allerdings einem getauften weit vorzuziehen. Aber eine äußere Veränderung der Sitte würde

der Veränderung als einer äußeren zunächst den Schein einer größeren Bedeutung verleihen, als dieselbe sie haben kann. Denn soll das Christentum „wieder eingeführt werden", so ist die Aufgabe die, daß der Ernst der Entscheidung für Jesus wieder möglich werde, indem die natürliche und notwendige Spannung zwischen diesem und jedem Menschen produziert wird, in welcher der Mensch Jesus und sich selbst erst recht kennen lernt. Dies läßt sich auch so ausdrücken: soll das Christentum wieder eingeführt werden, so muß die Christenheit Jesus wieder „gleichzeitig" werden. Denn die Situation der Gleichzeitigkeit bringt die Spannung zwischen Jesus und dem Schüler ganz von selbst mit sich, und damit den Ernst der Entscheidung.

Nun hat Jesus selbst ausgesprochen, daß seine Lebensanschauung eine höhere Kindlichkeit sei und daher auch der natürlichen Kindlichkeit verwandt. Wirklich vermag auch die Kindlichkeit die Anschauungen Jesu aufzufassen und sich anzueignen. Dagegen versteht sie natürlich die weittragenden schroffen Konsequenzen derselben nicht, und es ist bei diesem kindlichen „Glauben" an Jesus immer noch eine Frage, ob er vor ihnen nicht zurückschreckt, wenn sie zum Bewußtsein kommen.

Bei vielen Christen ist nun ein Rest oder Ansatz kindlichen Verständnisses von Jesus unbewußt mit einer mehr oder weniger entwickelten natürlich-selbstsüchtigen Denkart vereinigt. Aus diesem Thatbestand ergiebt sich von selbst die Methode, auf sie so einzuwirken, daß sie die Lebensanschauung Jesu frei bewußt sich aneignen können.

Entweder setzt man bei dem kindlichen Verständnis Jesu ein, sucht es durch direktes, ernstes, kindlich eindringendes Zureden zu verinnerlichen und zu entwickeln, bis die Unverträglichkeit desselben mit der natürlich-selbstsüchtigen Denkweise zum Bewußtsein kommt. Dann muß das Subjekt diese wissentlich und willentlich ausscheiden und kann von Jesus bewußt lernen. Oder man setzt bei der natürlich-selbstsüchtigen Denkweise ein, stellt sie in ihren Ursachen und Folgen dar und läßt von ihr die Lebensanschauung Jesu stufenweise sich abheben, wobei die Entscheidungen deutlich hervortreten müssen, durch welche das Individuum von jener zu dieser gelangt. Hierdurch kann man dem Subjekt indirekt seinen widerspruchsvollen Zustand zum Bewußtsein bringen. Ist dies

geschehen, so muß es sich für die eine oder andere Lebensweise bewußt entscheiden.

Wer den erstern Weg wählen will, sollte praktisch Jesu Lebensanschauung verwirklichen, damit sein Wort den nötigen Nachdruck hat. Wer den letztern wählt, muß Sinn für das natürliche Leben zeigen und diesen wecken können, damit wirklich der Gegensatz zwischen diesem und Jesus scharf hervortritt.

Kierkegaard selbst — denn jetzt können wir nicht mehr bloß seine Gedanken reproduzieren, jetzt müssen wir von ihm, seinem persönlichen Leben und Wirken reden — hat gleichzeitig nach beiden Methoden auf Christus hinzuleiten gesucht. In religiösen Reden von mancherlei Art knüpfte er an Gedanken, Stimmungen und Willensregungen an, welche auch ein Mensch haben kann, der nicht mit Bewußtsein die christliche Weltanschauung in ihrer ganzen Schärfe erfaßt hat, welche aber doch mit dieser verwandt sind; er suchte die anima naturaliter christiana (man wird jetzt diesen Ausdruck nicht mehr mißverstehen) zu vertiefen und zu beleben, und durch allmähliche Steigerung der religiösen Anforderungen auf die bewußte Entscheidung für das reine, strenge Leben in der Nachfolge Jesu vorzubereiten und hinzudrängen. In „ästhetischen" Schriften zeichnete er gleichzeitig die „Stadien auf dem Lebenswege", auf welchen das Individuum von der Unmittelbarkeit natürlichen Lebens zu der paradoxen Lebensauffassung des Christentums fortschreitet; er beschreibt die Qual dieser Entwickelung und die inneren Konflikte, welche zu ihr hin und in ihr vorwärtsdrängen. Gemälde natürlicher Lebenslust aller Art, von der Freude naiver Liebe bis zur raffinierten Lüsternheit und zügellosen Ausgelassenheit, geben die Folie, von der die Schilderung sittlich-religiöser Entwickelungen sich um so schärfer abhebt. Daß er solche darbot, hat zugleich die bewußte Absicht, zu verhindern, daß nicht schon der „Name des Verfassers" die durchgängige und lautere Christlichkeit seiner religiösen Schriften „verbürge" und die Leser verleite, ungeprüft und gedankenlos oder ästhetisch genußsüchtig seine Worte hinzunehmen. Auch durch seine Lebensweise suchte er möglichst dem zu entgehen, daß er „Autorität" werden könnte.

Auf diese Weise hatte er den erbaulichen Gehalt seiner

ästhetischen und religiösen Schriften fast rein unpersönlich dargeboten; er hatte möglichst unmöglich gemacht, daß eine persönliche Beziehung zu ihm die Aneignung seiner Gedanken vermittele, und diese rein der freien Selbstthätigkeit des Lesers zugeschoben. Später fand er jedoch für notwendig, die Methode zu ändern und sich persönlich in seiner schriftstellerischen Arbeit mit anzubringen, ohne aber irgendwie durch Mittel, welche die persönliche freie Aneignung beeinträchtigen, zu sich und zu Christus hinziehen zu wollen. Da er zur „Autorität“ allerdings ein für alle Mal verdorben war, konnte er nun schon dem Leser als Person gegenübertreten; einen unfreien oder halbfreien Anschluß an ihn verhinderte auch die Strenge der Anforderungen, welche er vertrat. Hierbei ließ er zuerst sich mit jedermann von einem fingierten „Wahrheitszeugen“, Anticlimacus, das christliche Ideal der Nachfolge Jesu in seiner ganzen Höhe vorhalten, damit er und jedermann sehe, wie notwendig jeder die Gnade brauche, die Gott, ohne von der Strenge seiner Forderungen etwas nachzulassen, in Christus anbiete („Einübung im Christentum“). Sodann ermahnte er in seinem Namen die Zeitgenossen, sich selbst zu prüfen, ob sie nicht die Botschaft der Gnade benützen, um sich den strengen christlichen Forderungen und Entscheidungen zu entziehen („Zur Selbstprüfung“). Endlich verurteilte er die zeitgenössische Christenheit in seinem Namen, weil sie den Ernst der Entscheidung für Christus abgeschafft habe und doch blasphemisch behaupte, „christlich“ zu sein. — Dieser direkte Angriff auf die Christenheit mußte natürlich vor allem die officiellen Vertreter derselben treffen. Aus taktischen Gründen richtete Kierkegaard den ersten Vorstoß gegen einen Verstorbenen, den er selbst zuvor hoch verehrt hatte, den Bischof Mynster, und dessen Nachfolger und Schwiegersohn Martensen (Zeitungsartikel in „Fädrelandet“; „der Augenblick“ [„Christentum und Kirche“]). —

Beachtenswert ist hierbei noch: In der dreimal wiederholten Vorrede der „Einübung“ betont Kierkegaard, er betrachte alles (von Anticlimacus) Gesagte als zu sich selbst gesagt, damit er so zur Gnade hinzufliehen lerne, daß er dieselbe auch benütze; in „Zur Selbstprüfung“ bekennt er, daß er das streng religiöse Leben in seiner einzig richtigen Form, der der Handlung, nicht darzustellen und nur mit Hilfe künstlerisch ausgearbeiteter Rede einen ab-

geschwächten Eindruck von dem Ernste desselben zu geben vermöge; und als er für das Christentum des Neuen Testaments direkt gegen die Christenheit auftrat, gestand er, daß er nicht wage, sich einen Christen zu nennen. Wie diese Aeußerungen, insbesondere die letzte, zu deuten sind, läßt sich nicht so leicht sagen. Wir finden in ihnen bedeutsame Symptome, daß Kierkegaard Jesu mehr und mehr „gleichzeitig“ wurde; insbesondere kann das letzte Wort ein in seiner Lage ganz korrekter Ausdruck dafür sein, daß er wirklich unter dem Einfluß der absolut übermächtigen Persönlichkeit Jesu stand. —

Allerdings, ein „Christ“ war er so nicht mehr.

II.

Der „Begriff der Angst“ tritt als Werk eines Vigilius Haufniensis, die „Philosophischen Bissen“ als das eines Johannes Climacus auf; die letztere Schrift wird als „von Sören Kierkegaard herausgegeben“ bezeichnet. In ähnlicher Weise hat Kierkegaard bei den meisten seiner andern Schriften pseudonyme Verfasser vorgeschoben und sich nur etwa als Herausgeber bezeichnet. Um diese Eigentümlichkeit seiner Schriftstellerei verständlich zu machen, müssen wir auf seine Theorie des Erkennens und Lehrens, die im Vorausgehenden nur unmerklich gestreift wurde, näher eingehen. — Auch sie müssen wir ganz frei wiedergeben, um sie in Kürze charakterisieren zu können. —

Eine wirkliche Erkenntnis ist stets nur im Akte des Erkennens vorhanden, in welchem irgend eine Wahrheit einem Subjekte evident wird. So ist ein mathematischer Lehrsatz Erkenntnis je nur, wenn der Beweis desselben in meinem Geiste das Bewußtsein von seiner Evidenz produziert. Wenn er ohne dieses Bewußtsein (vielleicht samt Beweis) auswendig gelernt oder im Gedächtnis wiederholt wird, ist er keine Erkenntnis, auch wenn beides mit peinlicher Genauigkeit geschieht. — Ein solcher Erkenntnisakt ist seinem Wesen nach original; ob er die betreffende Erkenntnis überhaupt das erste Mal produziert, ist gleichgiltig. —

Diese Sätze, welche in irgend einer Weise für alle Gebiete menschlichen Denkens gelten, haben die Konsequenz, daß der In-

halt der Erkenntnis sich nie von dem erkennenden Subjekt ablösen läßt und ein gesondertes Dasein bekommen kann. Das ausgesprochene oder niedergeschriebene Resultat eines Gedankenganges, ja ausgesprochene und niedergeschriebene Gedankengänge selbst sind als Klänge und Schriftzüge keine Erkenntnisse; um Erkenntnisse zu sein, müssen sie durch Erkenntnisakte wieder produziert werden. Hieraus ergiebt sich für das Verhältnis des Lehrers und Schülers von selbst, daß das Lernen ein Erkenntnisakt sein muß, der gleich original ist wie der, durch welchen der Lehrer seine Erkenntnis erwarb, und daß der Lehrer den Schüler auf solche Erkenntnisakte hinleiten muß. Hieraus folgt sofort wieder, daß ein richtiges Lehren keine fertigen Gedankengänge vortragen darf, und noch weniger bloße Resultate solcher. Denn da solche sich leicht im Gedächtnis merken und nachsprechen lassen, ist der Schüler, wenn er solche erhält, in Versuchung, sich mit Erkenntnissen zu begnügen, welche in ihm gar keine Erkenntnis sind.

Von besonderer Bedeutung sind aber diese Sätze für die Methode, nach welcher die Erkenntnis des menschlichen Lebens, welche zugleich dessen richtige Wertung in sich enthält, gelehrt werden muß. Wie nämlich die wirkliche Erkenntnis eines mathematischen Satzes den lebendigen Eindruck seiner Evidenz erfordert, so wird die genannte Erkenntnis des Menschenlebens nur dann vollzogen, wenn das Individuum den klaren, überzeugenden Eindruck der praktischen Notwendigkeit hat, etwas zu wollen oder zu sollen; und die Probe dafür, daß eine praktische Erkenntnis wirkliche Erkenntnis ist, liegt darin, daß sie das Leben des Individuums bestimmt. Das Organ zur Produktion des Eindrucks praktischer Notwendigkeit ist aber nicht ein in allen Subjekten identischer Sinn (wie etwa die Raumanschauung), sondern der äußerst variable Gemütszustand des Menschen, der nur wegen seiner Variabilität auch wieder in verschiedenen Menschen gleich werden kann.

Will also ein Lehrer praktische Lebenswahrheiten wirklich lehren, so muß er den wirklichen Gemütszustand des Schülers und den zur Aneignung seiner Lehre erforderlichen kennen, und darauf hinarbeiten, daß dieser erst in seinem Schüler entstehe; er darf nicht nur mancherlei Wahrheiten „dozieren“, sondern muß den Schüler zur Wahrheit erziehen. Wie geht dies nun aber vor sich?

Die möglichen Gemütszustände sind qualitativ von einander verschieden, oder innerhalb derselben Qualität sich entgegengesetzt, oder bei materialer Gleichheit nur von verschiedener Intensität. Der Gemütszustand dessen, der aktiv zu leben entschlossen ist, unterscheidet sich qualitativ von dem des unmittelbaren Menschen; die Skepsis gegen die eigene Idealität ist von dem Pathos, mit dem jener Entschluß gefaßt werden muß, qualitativ verschieden, und ebenso von dem Gemütszustand dessen, der in Christus ein positives Lebensideal gefunden hat. Diese Qualitäten bilden zugleich Stufen. Unmittelbare Lebensfreudigkeit und unmittelbarer Lebensüberdruß sind sich dagegen innerhalb derselben Qualität entgegengesetzt. Und die Lebensfreudigkeit z. B. kann mehr oder weniger lebhaft, mehr oder weniger bewußt sein u. s. f. —

Von den qualitativ verschiedenen und zugleich abgestuften Gemütszuständen gilt nun: daß jede Stufe alle unter ihr stehenden versteht und würdigt, ihrer selbst jedoch (von der höchsten abgesehen) nur bewußt werden kann, ohne sich sicher zu würdigen, und eine höhere Stufe nur formal auffassen, nicht aber geistig verstehen und nur insofern würdigen kann, als sie der Ahnung fähig ist, es gehe von ihr aus aufwärts zu jener anderen, wesentlich unverständlichen Lebensauffassung. — Eine kraftvolle Gemütserregung macht zu wirklicher Auffassung von Lebenswahrheiten fähiger; Ermattung des Lebensbewußtseins verhindert ein richtiges Lernen, ebenso bloß nervöse Gemütsunruhe. — Natürlich muß, wer einen andern lehren will, höher stehen als dieser, wobei er entweder nur innerhalb derselben Stufe einen höheren Grad des Bewußtseins haben, oder aber eine höhere Stufe erreicht haben kann. In jenem Fall kann er dem Schüler nur zu einer Vertiefung und Erweiterung des Bewußtseins helfen, in diesem ihn vielleicht auf seine Stufe heraufziehen. —

Ob nun dieses oder jenes der Fall sei, so ist Bedingung alles Lernens, daß nicht nur der abstrakte Verstand des Schülers in Thätigkeit komme, sondern auch dessen Gemüt erregt werde. Dies kann der Lehrer natürlich nicht dadurch erreichen, daß er etwa hierzu ermahnt oder durch irgend welche künstliche Mittel eine Gefühlserregung hervorzurufen sucht. Was er richtig thun kann, ist vielmehr nur, daß er nicht als „Dozent“ auftritt, sondern als energisch existierende Persönlichkeit, welche vor allem

lebt, welche in dem lebt und durch das lebt, was sie erkannt hat und lehren will. Der Lehrer muß existierender, subjektiver Denker sein; sein Denken darf nicht die Frucht eines abstrakten Vorsatzes, zu denken, oder einer bloßen Wißbegier sein; denkt er richtig, so denkt er, weil energisches Leben Gedanken produziert und Nachdenken erheischt. Ein solcher subjektiver, existentieller Denker wird auch andre in die subjektive Erregung bringen, daß sie existierend denken und denkend existieren.

In keinem Falle ist es ferner angängig, direkt fertige Lehrsätze über das Leben als Wahrheit vorzutragen. Enthalten diese die Lebensauffassung, welche der Stufe eignet, auf der der Schüler steht, so könnten sie ihn zu wirklichem Nachdenken über sich selbst führen, können aber auch nur zu einem objektiven Wissen vom Leben hinleiten und das lebendige Lebensbewußtsein entnerven. Dies wird dadurch verhindert, daß dem Schüler das Leben immer nur als Leben entgegentritt, das sich lebendig ausspricht und so zur Reflexion und Beurteilung herausfordert. Damit diese wirklich eigene Erkenntnis des Schülers werden, ist es empfehlenswert, daß der Lehrer sie nicht direkt mitteile, sondern nur indirekt beeinflusse. Daß dem Schüler fertige Urteile über eine höhere Lebensform oder direkte Anweisungen zu einer solchen eingeprägt werden, ist jedenfalls schädlich. Denn das höhere Leben kann nie als direkter Gehorsam gegen direkte Gebote eigenes Leben werden. Ferner kann der Schüler es wohl vielleicht formal auffassen, seinen Sinn aber nur nach Analogie seines niedrigeren Lebens deuten; die Wertschätzung höheren Lebens, welche ihm vielleicht ganz richtig mitgeteilt wurde, führt ihn also nur zu falscher Beurteilung der dem höheren Leben scheinbar ähnlichen Aeußerungen seines niedrigeren Lebens. So kann der Preis der christlichen „Liebe" zu charakterloser Gutmütigkeit führen; Fanatismus und Leichtgläubigkeit teilen sich in die Ehre des „Glaubens"; eine bornierte oder gar wollüstige Askese will Selbstverleugnung sein u. s. f.

Will man also jemand zu einem höheren Leben führen, so muß ihm dieses in einer Weise vor Augen gestellt werden, daß ihm zuerst der Gegensatz gegen sein Leben auffällt; dies nötigt ihn, sich in sich zu vertiefen; er wird versuchen, das neue fremdartige Leben zu verstehen und zu beurteilen, indem er es nach Analogie

mit seinen bisherigen Anschauungen aufzufassen sucht. Tritt ihm das höhere Leben in scharfer Ausprägung entgegen, so mißlingen diese Versuche; die Unverständlichkeit desselben wird immer klarer; zugleich kann sich die Ahnung entwickeln, daß es doch ein höheres Leben sei; zugleich kann auch die Befriedigung in dem bisherigen Leben erschüttert werden. Die wirkliche Aneignung desselben geschieht dann in einem Sprung, d. h. dem Entschluß, mit irgend einem Akte desselben, der als äußerlicher aufgefaßt und vollzogen werden kann, ohne daß jedoch seine volle Bedeutsamkeit von dem Individuum erkannt wäre, in es einzutreten. Mit diesem Sprung entsteht (so muß Kierkegaard annehmen) der für die Erkenntnis des neuen Lebens notwendige Gemütszustand.

Was nun ein Lehrer für den Schüler thun kann, ist, daß er ihn für den Sprung vorbereitet, indem er in eigener Person oder durch dichterische Produktion einer entsprechenden Persönlichkeit demselben ein höheres Leben vorführt. Den Sprung, der auch zur wirklichen Erkenntnis führt, muß jedoch das Individuum stets selbst vollziehen, und vor allem selbst vollziehen wollen.

Neben diesen Gedanken, welche den Lehr- und Lernprozeß schon verwickelt genug machen, müssen wir aber, um Kierkegaards eigene Lehrwirksamkeit zu verstehen, noch in Betracht ziehen, daß er bei seinen Zeitgenossen eine allgemeine, aber meist nur äußerliche, also illusorische Kenntnis des höchsten Ideals vorfand und sich zunächst von denselben nur dadurch unterschied, daß ihm die Selbsttäuschung ziemlich klar war.

Die Methode in Kierkegaards Schriftstellerei und Leben hier genauer zu analysieren, ist natürlich unmöglich. Doch mögen nach dem Gesagten einige Wunderlichkeiten an ihnen wenigstens etwas weniger wunderlich erscheinen. Vor allen seine Abneigung gegen alle „Paragraphenweisheit“, seine Lust, Typen zu dichten und mit ihnen zu experimentieren. Hierzu drängte ihn auch seine individuelle Begabung. An seiner Vorliebe für Pseudonymität war diese wohl auch beteiligt; dieselbe ist aber zugleich eine richtige Konsequenz seiner erkenntnis-theoretischen Anschauungen. Eine pseudonyme Darstellung hat von selbst etwas schillernd Zweideutiges, macht die direkte Uebernahme der ausgesprochenen Meinungen unmöglich und nötigt zu einem eigenen Urteil. Daß eine Mehrzahl von Schriftstellern auftritt, die alle als wirklich

existierende, individuell verschiedene, leidenschaftliche, begeisterte, ironische, humoristische Persönlichkeiten sich darstellen und namentlich in und zu den besprochenen Lebensanschauungen eine scharf ausgeprägte, verschiedene persönliche Stellung einnehmen, dient demselben Zweck. Denn die individuelle Ueberzeugung einer individuellen Person ist notwendig ungewisser als die „objektive" Wissenschaft des „Dozenten" und doch zugleich überzeugender, weil lebensvoller. Auch die Reflexionen der Pseudonymen über ihre Stellung zu dem Leser soll diesen „entfernen" und auf sich selbst stellen. Ihre verschiedene Stellungnahme zum Christentum, ihr bisweilen ausgesprochenes Nicht-Christentum bei formalem Verständnis desselben, ihre ironischen Urteile über das Christentum der Leser sollen die Zuversicht derselben in ihren Glauben erschüttern u. s. f.

Die individuelle Art der Pseudonymen muß je aus der betreffenden Schrift, ihrer schriftstellerischen Art, der Vorrede, eingestreuten Aussagen über sich selbst u. dergl. erschlossen werden. Hierbei zeigt es sich, daß nicht alle ganz einheitlich aufgefaßte individuelle subjektive Denker sind. Besonders der Psycholog Vigilius Haufniensis scheint mir nicht nur in etwas zu „dozieren", wie die „Nachschrift" sagt, sondern überhaupt keine klare Stellung zum Christentum einzunehmen. Darüber nachher noch eine Bemerkung. Daß Kierkegaard sich als Herausgeber der Schriften des Climacus (und Anti-Climacus) bezeichnet, bereitet darauf vor, daß er persönlich gegen die „Naturalisation" des Glaubens in der Christenheit Stellung nehme.

Was speziell die „Philosophischen Bissen" betrifft, so ist es nicht schwer, ihnen ihre Stelle in den erörterten Gedankenreihen Kierkegaards anzuweisen. Sie analysieren die Stellung des „gleichzeitigen" Schülers zu Christus und stellen die These auf, daß der Glaube an Christus stets nur in der Spannung entstehen könne, welche seine behauptete Gottheit bei der Unmöglichkeit, diese direkt zu erkennen, in dem Zeitgenossen bewirken müsse; daß dementsprechend das Christentum nicht „naturalisiert", sondern nur durch die bewußte freie Entscheidung des Individuums übernommen werden könne — wie wir dies im Vorausgehenden ausgeführt haben.

Wer aber die „Bissen" selbst mit unserer Darstellung dieser Gedanken vergleicht und etwa noch die entsprechenden Ab-

schnitte der „Einübung“ beizieht, wird leicht eine bedeutende Abweichung bemerken, die ich mir erlaubt habe: ich habe die „Gottheit“ Christi ignoriert, welche Kierkegaard unerschütterlich fest stand; deshalb ist in meiner Wiedergabe auch das Paradox in dem Sinn, in welchem Kierkegaard es hat, und das Inkognito Christi, von dem er gerne redet, weggefallen. Es dient vielleicht zur Erläuterung des Schriftchens, wenn ich diese Abweichung näher erkläre und begründe, warum ich sie doch in eine Reproduktion der Gedanken Kierkegaards aufnehmen konnte.

Die „Dichtung“ des Climacus ist auf Leser berechnet, die an Christus „glauben“, denen man aber erst sagen muß, was sie eigentlich „glauben“ und welche Folgen für die Selbsterkenntnis und die Stellung zu Christus ihr „Glaube“ nach sich zieht. Es giebt ja viele, welche das „Positive“ in Christus gefunden haben und noch nicht bemerkten, daß ihr Christus sie nötigt, zu ihres eigenen Kopfes und anderer Gedanken über Gott und Christus und den Menschen eine skeptische, ja negative Stellung einzunehmen. Climacus weist dies mit Humor nach und zeigt zugleich, welche Anspannung des Geistes erforderlich ist, zu einem Wesen von der Art des geglaubten Christus in ein Verhältnis zu treten. Dabei geht er natürlich von dem „Glauben“, d. h. der dogmatischen Auffassung seiner Leser aus; dies ist ihm um so natürlicher, als er (und Kierkegaard) diese als richtig voraussetzt. Indem er aber darauf hinleitet, daß der Glaube nur in der Situation der Gleichzeitigkeit richtig entstehen könne, führt er über seine eigene Darstellung und Auffassung hinaus. Climacus kann ganz gut, um die Bedeutung der Gleichzeitigkeit zu beweisen, Gott als Lehrer und Erlöser „dichten“; aber eben die Bedeutung der Gleichzeitigkeit nötigt, den wirklichen Lehrer und Erlöser scharf ins Auge zu fassen. Dabei zeigt sich, daß der gleichzeitige Jesus nicht der dogmatische Christus ist, auch wenn das Nicaenum und Chalcedonense unbestreitbare Wahrheit sein sollten. Denn in der Gleichzeitigkeit ist Christus weder der Jungfrauensohn, noch der ewige Logos, noch die zweite Person der Gottheit, noch der Idealmensch, noch ein absolutes Paradox, sondern Jesus, Josephs Sohn von Nazareth, dessen Eltern und Geschwister männiglich bekannt waren, der sich für den Gottes- und Menschensohn erklärte . . . ., der endlich im Kampf mit seinen Feinden unterlag. In dieser Gleichzeitigkeit

war auch nicht eine künstliche Ungewißheit über „Gott als Lehrer und Erlöser" und das „absolute Paradox", sondern eine höchst natürliche wirkliche. Dadurch bleiben die Verhältnisse der Situation, welche Climacus zeichnet, vielleicht im wesentlichen unberührt, aber die Farbe und Stimmung derselben wird verändert. Diese Seite der wirklichen Gleichzeitigkeit mit Christus scheint Kierkegaard kaum je erreicht zu haben; stellte er auch den berühmten Satz auf, daß die „18 Jahrhunderte weg müssen", so fiel ihm doch nicht ein, das in diesen entstandene Dogma zu streichen. Ich habe mir erlaubt, dies in meiner Darstellung seiner Gedanken nachzuholen. Ich gehe hierbei von der Voraussetzung aus, daß sich Kierkegaards fundamentale Sätze über das Lernen von Christus und die Gleichzeitigkeit mit diesem von seinen dogmatischen Voraussetzungen, von seiner „Gläubigkeit", durchaus ablösen lassen und dann erst ihren wahren und unerkünstelten Sinn erhalten. Kierkegaard selbst hielt das wohl für unmöglich; doch wäre er nicht der erste große Mann, der in historisch bedingten Zufälligkeiten seines Denkens wesentliche Voraussetzungen desselben sah. Es wäre auch nicht undenkbar, daß Kierkegaard sich über seine Verwandtschaft mit der modernen Theologie, auf die er gar nicht gut zu sprechen war, etwas getäuscht hätte. Er hatte ja guten Grund, gegen eine (spekulative oder kritische) Wissenschaftlichkeit aufzutreten, welche Jesus zu einem reinen Problem des Denkens macht oder gar zu einem Gegenstande, an dem man seine Phantasie sich üben läßt, und so das wirkliche Verhältnis zu Christus, in dem wir als Christen stehen, ignoriert und entnervt. Aber die Wissenschaftlichkeit der Theologie (weniger die der hegelisch-spekulativen, mit der es Kierkegaard zunächst zu thun hatte, als die der historisch-kritischen) ist doch auch ein Versuch, die Gleichzeitigkeit mit Christus wieder herzustellen, und deshalb mit Kierkegaard innerlich nahe verwandt und eine notwendige Ergänzung desselben. Wer mit Jesus wirklich gleichzeitig werden will, muß auch den historischen Jesus wirklich vor Augen haben wollen; er muß sich also mit den Nachrichten über ihn historisch beschäftigen und wird von ihnen selbst zur Kritik an ihnen genötigt. —

Die Fragestellung der „Bissen" berührt sich mit den neueren Kontroversen über den historischen Charakter des Christentums; die Ausführungen werfen auf diese, und besonders auf manche

Lehren Ritschls und seiner Schüler eine interessante Beleuchtung. Doch erfordert die Frage, inwiefern Kierkegaard durch Ritschl oder Ritschl durch Kierkegaard ergänzt und berichtigt wird, so weitläufige und schwierige Untersuchungen, daß eine Antwort hier auch nicht einmal angedeutet werden kann. Wer sich mit ihr befassen will, möge nicht vergessen, neben den „Bissen" die „Einübung im Christentum" (besonders Teil I u. II) zu benützen.

Schwieriger als die „Bissen" ist der „Begriff der Angst" in unsere Skizze Kierkegaardscher Gedanken einzureihen. Dies scheint mir aber nicht nur in der Kürze und Mangelhaftigkeit meiner Darstellung, sondern auch darin seinen Grund zu haben, daß die Stellung dieser Schrift zu den anderen Schriften Kierkegaards durchaus nicht klar ist. Ueberhaupt ist der „Begriff der Angst" vielleicht die am flüchtigsten ausgearbeitete Schrift desselben.

Nach der „abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Bissen" (Efterskrift[2] S. 243 ff.) soll in dieser Schrift aufgezeigt werden, daß der Untergrund für ein religiöses Leben, welches nicht in dem, mit der sittlichen Gemeinschaft geteilten, allgemeinen Gottesverhältnis aufgeht, das Bewußtsein der „Uneinsartigkeit mit dem Sittlichen" sei, welche das Individuum als Zustand der Sünde und Unfreiheit in sich vorfindet, wenn es sich klar bewußt in Gott gründen will. Etwas Aehnliches ist in der Einleitung zum „Begriff der Angst" ausgesprochen; sonst aber tritt dieser Gedanke nur in den zwei Sätzen bedeutsam hervor, daß erst mit der Sünde die Vorsehung*) und Versöhnung gesetzt sei; im 5. Kapitel scheint er mir fast ganz zurückzutreten, und hier sollte er doch mit besonderer Energie hervorgehoben werden. Außerdem hat diese Auffassung des Schriftchens ihre großen Schwierigkeiten, wenn wir es neben die „Bissen", die „Krankheit zum Tode" und die „Leidensgeschichte" in den „Stadien" halten.

Nach den „Bissen" kommt der Mensch erst durch Christus zum Bewußtsein, daß er durch Schuld in der Unwahrheit, d. h.

---

*) Da die Sünde erst durch Christus „gesetzt" wird, so „setzt" er also auch erst die Vorsehung. Man erinnere sich der analogen Behauptungen Ritschls.

Sünder sei. Aehnliche Behauptungen finden sich in der „Krankheit zum Tode", ja in dem „Begriff der Angst" selbst (s. bes. Kap. III § 1—3). Und doch wird dies hier Kap. V ignoriert, wo davon die Rede ist, daß das Individuum durch die Angst die Schuld entdecke. Auch giebt die „Nachschrift" dem „Begriff der Angst" seinen Platz vor den „Bissen", so daß in jenem Christus wirklich noch nicht entscheidend auftreten sollte. Dazu stimmt, daß in ihm der Sünde stets die Freiheit gegenübergestellt wird, während nach der „Krankheit zum Tode" Sünde und Glaube der richtige Gegensatz ist. Da nun Kierkegaard die vorgeschobenen Verfasser seiner Schriften nie sagen lassen will, was sie nicht original durch das Leben gelernt haben, so muß Vigilius seine und andrer schuldhafte Uneinsartigkeit mit dem Ethischen durch Christus entdeckt haben; dann muß er dies aber auch konkret und in entscheidender Weise bemerklich machen, da sie jeder andre auch nur durch Christus kennen lernen kann. Oder hat er sie noch nicht entscheidend und wahr entdeckt und versteht dann das wirkliche religiöse Leben so wenig wie Frater Taciturnus (in den „Stadien") und Konstantin Konstantius (in der „Wiederholung"); dann sollte er aber das Christentum auch nicht in der Weise anwenden, wie er es thut. Wie er ist, ist er nicht Fisch und nicht Fleisch. Er ist Christ und redet doch am entscheidenden Orte nicht als Christ. Daß er nur Psychologe sein will, erklärt und hilft nichts. Auch Konstantin Konstantius und Frater Taciturnus sind Psychologen; sie wissen aber ganz genau, daß sie zu der Religiosität, welche sie psychologisch experimentierend erörtern, ohne sie selbst zu haben, als persönlich existierende Menschen eine bestimmte Stellung zu nehmen und diese bei ihrer Art, sie zu besprechen, kenntlich zu machen haben.

Die „Leidensgeschichte" in den „Stadien" ist in mancher Hinsicht eine Illustration zu dem „Begriff der Angst", besonders zu den Ausführungen über das religiöse Genie, Kap. III, § 3. Der Quidam der Leidensgeschichte sollte ja zuerst zum absoluten, unendlichen Schuldbewußtsein gelangen, und durch dieses zu einem entschieden religiösen Leben. Er wird dämonisch in der Richtung auf das Religiöse, weil er ein wirkliches Schuldbewußtsein nicht erreicht. Dies stimmt mit dem „Begriff der Angst", nur daß in diesem nicht scharf hervortritt, daß die Angst vor der Schuld, welche das religiöse Genie produziert, dämonisch macht, wenn das

wirkliche Schuldbewußtsein nicht eintritt. Was ist es nun aber, was den Quidam hindert, schuldig zu werden? Natürlich dies, daß er sich das Zeugnis geben kann, er habe die Schuld mit aller Macht gemieden. Dies macht ihn also auch „dämonisch". Hier stoßen wir auf einen Punkt, der im „Begriff der Angst" nicht ganz übersehen ist, aber in einer Analyse der „psychologischen Stellungen der Freiheit zur Sünde" viel schärfer betont werden sollte. Vigilius weist selbst darauf hin, daß die Schuld stets zweideutig sei. Diese Zweideutigkeit beruht aber nicht nur darin (wie es nach der Darstellung des Vigilius scheinen könnte), daß das Individuum in der schuldhaften That stets zugleich aktiv und passiv ist. Vielmehr kann die Sünde auch dadurch zweideutig werden, daß das Individuum in ihr recht zu handeln glaubte, ja nachträglich als Schuld auf sich nehmen soll, was es vielleicht sogar gerade als gute That vollbrachte. Dieses Moment kommt wohl bei jeder Sünde irgendwie in Betracht. Wird es aber recht berücksichtigt, so tritt die Stellung des Individuums zur Sünde in ein andres Licht, als wenn man nur betont, daß das Individuum in der Angst, in einer sympathetischen Antipathie und antipathetischen Sympathie, in die Sünde komme; auch muß man dann die Erscheinungen des Dämonischen z. T. anders auffassen als Vigilius.

Dies führt mich noch auf einen weiteren Punkt. Seltsamerweise übersieht Vigilius bei seiner Analyse des Sündenfalls, daß die Schlange in Eva Zweifel an ihrer Auffassung des göttlichen Gebots und der Güte der Gesinnung Gottes erwecken wollte. Hierdurch wurde Eva Veranlassung gegeben, zu dem Gebot, das ihr zunächst nur als äußerliches, zufälliges bekannt war, das für sie durchaus noch keinen sittlichen Sinn haben konnte, innerlich Stellung zu nehmen. Ob und wie sich ihr hierbei das Gebot in ein sittliches verwandeln konnte, haben wir hier nicht zu untersuchen; ich weise nur darauf hin, daß auch Vigilius diese Frage nicht hinlänglich untersucht, ja das in ihr liegende Problem vielleicht nicht einmal scharf erfaßt hat. Vigilius sagt immer nur, daß das Individuum in der Angst die Freiheit setze, faktisch aber dadurch unfrei werde und sich schuldig finde. Damit aber das Individuum sich schuldig finde, muß es die sittliche Auffassung und Deutung dieses konkreten Falles erst produzieren.

Die Erzählung der Genesis verdeckt diese Schwierigkeit, da sie eben „Gott" befehlen läßt, daß man von dem Baum der Erkenntnis nicht esse; „Gott", der nachher einfach fragen darf: „hast du nicht von dem Baume gegessen, von dem ich dir gebot, du sollst nicht davon essen?" ... „Gott", welcher als der Herr vorausgesetzt wird, der zu befehlen das Recht hat. So erscheint es auch selbstverständlich, daß Adam nach der That bewußt ward, er hätte eben Gott gehorchen sollen. Aber es liegt hierin doch eine Schwierigkeit, die sich empfindlich genug bemerkbar machen kann. Denn, was sittlich sei, ist in Form objektiver Lehren und Gesetze gar nicht gegeben, sondern muß durch einen originalen Erkenntnisakt des Individuums bei der sittlichen Entscheidung erst produziert werden. Und wenn das Individuum hierbei auch nur ein vorhandenes, objektives Sittengebot sich innerlich, sittlich aneignen muß, so kann es sich dasselbe doch nicht als ein gewisses aneignen, sondern muß es durch seine Aneignung erst für sich gewiß und sittlich machen, nachdem es dasselbe zuerst als ungewiß kannte, ja nachdem es — in sittlicher Begeisterung — dasselbe zuerst ungewiß, fraglich machte. Diese Sätze sind frei, aber ganz richtig nach Kierkegaard gedacht. Er selbst jedoch hat sie kaum je durchgreifend verwertet, da er in Bibel und Christentum doch stets die objektiv gegebene Wahrheit sah. Fassen wir aber scharf ins Auge, daß wirklich jedes Individuum seine sittliche Anschauung im ganzen und im einzelnen selbst produzieren muß; daß dies eben die Verantwortung des Individuums ist, ob es eine sittliche „sittliche Anschauung" produziert; daß die Entstehung des Schuldbewußtseins bei einem reifen Individuum, das nicht nur kindisch unartig war, sondern als bewußte Person sündigte, die Negation einer falschen sittlichen Anschauung und Produktion der richtigen sittlichen Anschauung in sich schließt: so erhält die Freiheitsthat des Individuums und die Angst, in der dieselbe geschieht, eine etwas andre Bedeutung als im „Begriff der Angst".

Auch was die Angst lehrt, wird dann etwas andres und, wie mir scheint, Bedeutsameres. Nach Kap. V des „Begriffs der Angst" lernt das Individuum im Kampfe mit den Aengsten der Möglichkeit, unerschrocken den Schrecknissen des Lebens und den Gefahren, welche es sittlich zu Falle bringen können, entgegenzuschauen. Das ist ganz richtig; die Angst vor der Frei-

heitsbethätigung, welche Vigilius beschreibt, lehrt dies. Nehmen wir aber hinzu, daß zur Freiheitsbethätigung, wie das Leben sie erheischt, die freie, selbständige Produktion einer sittlichen Weltanschauung gehört; bedenken wir die gefährlichen Selbsttäuschungen, welchen das Individuum ausgesetzt ist, das einmal einen freien Gedanken über Religion und Sittlichkeit wagt, die gefährlichen Konsequenzen, zu welchen es gedrängt wird, wenn es nicht durch Inkonsequenz sich selbst sofort Lügen strafen will: so kann die Aussicht auf die etwaige Nötigung zu solcher Bethätigung der Freiheit eine Angst verursachen, welche noch eine andre Unerschrockenheit lehren mag, als die, von welcher Vigilius spricht. In ihr lernt man nicht nur Kraft und Geschmeidigkeit für die Ausführung gewisser Ideale, sondern auch eine freie Stellung zu den sittlichen Ueberzeugungen anderer und seiner selbst.

Uebrigens ist der „Begriff der Angst“ trotz dieser Bedenken, die ich gegen ihn habe und die sich leicht vermehren ließen, eine äußerst instruktive Schrift. Vielleicht finden auch die meisten Leser dieselben unberechtigt. Dann mag es wenigstens zur Förderung der Aufmerksamkeit dienen, daß ich sie geäußert habe. —

In meiner Skizze der Gedanken Kierkegaards lasse ich die wirkliche Schuld und Sünde erst in der Spannung eintreten, in welcher das Individuum sich für oder wider Christus entscheidet. Vorher lasse ich das Individuum nur entdecken, daß in seinem idealen Streben Motive der Unfreiheit wirksam sein können, Dasjenige Schuldbewußtsein, in welchem ein äußerlicher Verstoß gegen die legale Ordnung des Menschenlebens zurückgenommen wird, habe ich wesentlich der Auseinandersetzung des Individuums mit der sittlichen Gesellschaft zugewiesen; auf Gott weist die Schuld erst dann entscheidend hin, wenn sich das Individuum in ihr als einheitliche Totalität aufgeben muß. Hierin befinde ich mich wohl in Uebereinstimmung mit Kierkegaard. —

Bemerken will ich in diesem Zusammenhange noch, daß ich den Ausdruck „teleologische Suspension des Sittlichen“, den Kierkegaard besonders in seinen früheren Schriften liebte, vermieden habe. Soll nämlich das Sittliche suspendiert werden, so muß es eine gegebene feste Größe sein. Dies kann es aber gerade nach Kierkegaard nicht sein. Dann wird in dem eigenen sittlichen Bewußtsein des Individuums nur dadurch ein Konflikt ent-

stehen, daß das Individuum das sittliche Bewußtsein andrer gegen sich selbst vertritt. Die teleologische Suspension des Sittlichen ist in Wahrheit die sittliche That, die als solche aus einem individuellen sittlichen Urteil hervorgeht und von dem Individuum auf sein Risiko vollzogen wird. Kierkegaards „teleologische Suspension des Sittlichen" nannte ich deshalb nur eine Spannung oder einen Konflikt des sittlichen Individuums mit der sogenannten sittlichen Gesellschaft.

III.

In einer neuerlich erschienenen Schrift*) setzt sich der ungenannte Verfasser derselben gelegentlich auch mit Kierkegaard auseinander. Was er hierbei sagt, ist nun nicht eben neu und instruktiv, doch war mir die Art, wie er es vorbringt, interessant genug, um ihn wieder als Veranlassung zu benutzen, einige gangbare Urteile über Kierkegaard kurz zu beleuchten.

„Rede ich einem christlichen Individualismus oder Subjektivismus nach Art von Kierkegaard das Wort?" (S. 103).

Diese interessante Frage zeigt in erfreulichster Weise, daß Kierkegaard in Deutschland schon bekannt genug ist, um als typischer Vertreter eines gewissen Standpunkts zu dienen, so daß man über seine eigenen Anschauungen orientieren kann, indem man sein Verhältnis zu ihm bespricht. Es ist auch wirklich eine Thatsache und gereicht Kierkegaard gewiß zur Ehre, daß er, der Däne, in Deutschland schon ein bekannter Typus geworden ist.

Doch ist es bisweilen nicht unersprießlich, auch solche Wahrheiten, die bereits Gemeinbesitz aller Gebildeten geworden sind, nochmals zu untersuchen.

Es giebt also einen „Subjektivismus nach der Art von Kierkegaard." — Wenn ich mich über die eigentümliche Art desselben besinne, so finde ich beim besten Willen keine andre Eigentümlichkeit an ihm heraus als die, daß er eben kein Subjektivismus ist. Denn verstehe ich Kierkegaard recht, so hat er unter den mir bekannten Theologen der Lust zum Subjektivismus am

---

*) „Christliche Bedenken" ... von einem Sorgenvollen. 2. Aufl. Gütersloh 1889.

gründlichsten vorgebeugt. Und der „Sorgenvolle" darf mir aufs Wort glauben, daß er Kierkegaard vor allem viel zu subjektiv wäre, so oft er sich auch — bewußt oder unbewußt — mit ihm berührt.

Ich verweise auf die „Philosophischen Bissen." Wie konsequent wird hier durchgeführt, daß die den Menschen erlösende und beseligende Wahrheit heterogenen Ursprungs sei, dem Subjekt als Paradox gegenübertrete, für dessen Erfassung es im eigenen Bewußtsein keinen Anknüpfungspunkt finde, so daß es erst von der objektiven Wahrheit „die Bedingung" erhalten muß, um sie zu erkennen. Wo bleibt da noch Raum, daß das endliche, zufällige, in Unwahrheit befangene Subjekt willkürlich seine „Subjektivität" geltend mache? Ist nicht die direkte Konsequenz dieser Lehre, daß das Subjekt gegen sich, gerade gegen sich unendlich skeptisch sei, damit es sich nicht selbst betrüge? Ist nicht Kierkegaard konsequenterweise selbst zu einem der gewiegtesten Skeptiker geworden, der seine Skepsis — trotz dem häufigen Schein des Gegenteils — in einem Umfang gegen sich selbst wandte, von dem andre Denker oft kaum eine Ahnung haben? — Denn die Grenze für Kierkegaards Skepsis scheint mir fast nur die zu sein, daß er den „Glauben", an dem sein Vater hing, doch nie ganz vergessen konnte. — Und hat Kierkegaard nicht als seine Aufgabe bezeichnet, daß er seiner Zeit ein „Brechmittel" eingebe? Trieb ihn dazu etwa eine besondere Vorliebe für den „Subjektivismus?"

Doch derselbe Kierkegaard hat ja den Satz aufgestellt, „die Subjektivität ist die Wahrheit"; außerdem nennt er die Wahrheit das Paradox, und ein Paradox ist ein willkürlicher, subjektiver Einfall. Sind das etwa die Gründe des Urteils, daß Kierkegaard Typus einer Art von „Subjektivismus" sei?

Ferner ist Kierkegaard, wie jetzt jeder gebildete Deutsche weiß, „Individualist". Damit hat es ohne Zweifel seine Richtigkeit. Wenn er aber Typus einer bestimmten Art von Individualismus sein soll, so müßte man als bekannt voraussetzen dürfen, welcher Art der Individualismus desselben sei. Das scheint mir nun doch nicht der Fall zu sein.

Der „Sorgenvolle" sagt über Kierkegaard speziell noch: „der Subjektivismus und Individualismus eines Kierkegaard ver-

steht überhaupt die hohe Bedeutung der Gemeinschaft nicht. Ein ethisches Leben, das an und für sich auf Isolierung des Einzelnen ruht oder darauf ausgeht, ist weder nach der philosophischen noch nach der biblischen Ethik normal.“ (S. 104).

Der zweite dieser Sätze soll wohl eine Beschreibung des Individualismus Kierkegaards enthalten. Mir ist es aber sehr zweifelhaft, ob Kierkegaard diese Formulierung seiner Meinung anerkennen würde. Ueber das ausgesprochene Urteil würde er sich wohl in seiner Weise ironisch lustig machen.

Was soll denn dies heißen: „ein ethisches Leben, das an und für sich auf Isolierung des Einzelnen ruht oder darauf ausgeht“ . . .? Ich gestehe, daß ich mit diesen Formeln keinen ganz klaren Sinn zu verbinden vermag, besonders da das „ruhen“ und „darauf ausgehen“, einem Abstraktum, dem „ethischen Leben“ zugeschrieben wird, während es Zustand oder Thätigkeit eines konkreten Individuums sein muß. Der wahrscheinliche Sinn ist wohl, daß ein Individualist à la Kierkegaard sein sittliches Leben rein in sich gründen, in sich abschließen und so sich stets mehr und mehr isolieren wolle. Aber empfiehlt Kierkegaard wirklich ein solches ethisches Leben?

Nein; denn was das Individuum **wollen** soll, ist nach Kierkegaard stets die Gemeinschaft (die Kommunikation, Offenbarung, Durchsichtigkeit), die Arbeit in ihr und für sie; was es **nie** wollen darf, ist, daß es eine irreguläre, willkürliche Sonderexistenz führe. Aber es kann **wider Willen** aus der Gemeinschaft hinausgetrieben werden, durch das Ideal, durch Christus und Gott. Und Kierkegaards Meinung ist allerdings, daß jeder wirkliche Idealismus, jede ernste Nachfolge Jesu isoliert — was vermutlich auch die Meinung des „Sorgenvollen“ ist. Und dem Individuum, das vom Ideal ergriffen ist, rät Kierkegaard auch, sich gegen andre spröde zu verhalten, da jede Gemeinschaft, auch die kleinste, eine nivellierende Tendenz hat und durch politische Erwägungen den Idealismus lähmt und verfälscht. Andrerseits weiß Kierkegaard ganz gut, daß es äußerst gefährlich ist, sich in sich zu verschließen. Wenn nun das Individuum wider Willen aus der Gemeinschaft hinausgetrieben worden ist, so darf es sich natürlich doch nicht einem müßigen isolierten Leben hingeben, sondern es muß für die Gemeinschaft wirken; nur kann

es jetzt nicht in die gemeinsame Arbeit an den Aufgaben der Gemeinschaft eintreten, also in und mit der Gemeinschaft wirken, sondern muß auf dieselbe einwirken. Um dies zu können, muß es natürlich in sich fest gegründet sein, aber doch nicht bloß in sich, sondern in Gott, in Christus und in sich. Dabei handelt natürlich das Individuum auf sein Risiko und seine Verantwortung hin und weiß, daß jetzt allerdings die Aufnahme seines Wirkens durch die Gemeinschaft über den Wert desselben lediglich nicht entscheidet, dagegen einst zwischen ihm und der Gemeinschaft gerichtet werden wird.

So etwa gestaltet sich der von Kierkegaard geforderte Individualismus, und so gestaltete sich auch sein eigenes Leben.

Es ist nun wohl möglich, daß Kierkegaard, auch wenn er genau und richtig aufgefaßt wird, wirklich doch kein Verständnis für die „hohe Bedeutung der Gemeinschaft" haben sollte — d. h. die empirische Gemeinschaft nicht hoch genug taxiert; denn die ideale Gemeinschaft ist ihm ein integrierender Bestandteil der ewigen Seligkeit. Doch darf man ihm jedenfalls eins nachrühmen, was er wohl vor allen seinen Gegnern, welche die hohe Bedeutung der Gemeinschaft besser verstehen, voraus hat: daß er der Gemeinschaft die Ehre zollt, sie und das Verhältnis des Individuums zu ihr sorgfältig zu untersuchen. Diese Ehre wird der Gemeinschaft in unserer der sozialen Ethik so gewogenen Zeit nicht eben häufig zu Teil. Dies zeigen auch die weiteren Ausführungen des „Sorgenvollen", welche er im Anschluß an obige Aeußerungen über Kierkegaard vorträgt. Dieselben interessieren hier auch deshalb, weil sie, die z. T. Kierkegaards Individualismus berichtigen sollen, gerade von diesem aus gesehen unzulässig individualistisch erscheinen.

Der Sorgenvolle fragt: „rede ich einem christlichen Individualismus . . . nach Art von Kierkegaard das Wort?" und antwortet: „Ja und nein! Ja, von Herzen ja für alles, was wirklich in die Sphäre der eigensten innersten Ueberzeugung gehört" . . . nein also (wir ergänzen den Gegensatz) für alles, was nicht in die Sphäre der eigensten innersten Ueberzeugung gehört. (Kierkegaard scheint also Individualismus und Subjektivismus in Dingen zu verlangen, welche der eigensten Ueberzeugung nicht angehören. Das wußte ich bis jetzt noch nicht.) Was gehört nun der eigenen Ueberzeugung an, was nicht? „Alles, was einfache

Amtspflicht ist, das Wort ‚Amt‘ im weitesten Sinne genommen; alles, was unmittelbar zu dem Dienst gehört, den ich übernommen habe; alles, worin meine Vorgesetzten mir zu befehlen das offizielle Recht haben, alles, worin ich meine klare einfache Bürgerpflicht übe...., das alles liegt für mich, der ich den betreffenden Dienst habe und Bürger bin, völlig außerhalb meines subjektiven Ermessens.“ (War Kierkegaard etwa andrer Meinung?) Vielleicht darf man fragen, ob das alles etwa der „eigensten innersten Ueberzeugung“ gänzlich nicht angehört? Wirklich? Der Sorgenvolle scheint selbst dieser Meinung nicht sein zu wollen; denn er sagt etwas später: „auch das, was ich in Uebereinstimmung mit der Gemeinschaft thue, soll ich, wenn ich kein Kind bin, als ich kraft eigenster Ueberzeugung von seinem Wert und seiner Notwendigkeit, nicht kraft bloßer Angehörigkeit an die Gemeinschaft thun.“ Ganz nach Kierkegaard! Auch kommt ja der Sorgenvolle durch diesen Satz zu dem interessanten Resultat, daß man auch in dem, was von subjektivem Ermessen gänzlich unabhängig ist, einen Individualismus und Subjektivismus nach Art von Kierkegaard haben soll, da es kraft eigenster Ueberzeugung gethan werden soll.

Nun ist auch das Problem, um das sichs handelt, ganz glücklich formuliert, leider ohne daß der „Sorgenvolle“ dies zu merken scheint. Die Aufgabe liegt eben darin, den Widerspruch praktisch zu lösen, daß ich Dinge kraft eigenster Ueberzeugung thun soll, welche wegen meiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft gänzlich außerhalb meines subjektiven Ermessens liegen.

Für die Lösung dieser Aufgabe erhalten wir nun folgende Anweisungen:

„Will ich das nicht [daß ich den Ordnungen meiner Gemeinschaft nachkomme], so muß ich austreten.“ Natürlich; nur handelt es sich weniger um ein Nicht-wollen (das einfach abzumachen ist), als um das Nicht-mehr-können. Für diesen Fall paßt der Rat weniger gut. Wer aus einer Gemeinschaft austritt, weil er sich bewußt geworden ist, daß er nicht mehr mit ihr gehen kann, verurteilt sie; das wird er nicht gerne thun, wenn er ihr je wirklich zugehört, sie je geliebt hat; er wird es um so weniger gerne thun, wenn seine Opposition gegen die Ge-

meinschaft vielleicht aus dem eigenen Geist der Gemeinschaft herausgeboren ist.

... „sonst aber kann bei alledem [z. B. Kindertaufe, Konfirmation u. a.] von Individualismus in Betreff dessen, was ich zu thun habe, gar keine Rede sein; erst die Art, wie ich es thue, wird selbstverständlich immer individuell bestimmt sein.“ Wirklich? Sollte nicht vielmehr der Geist der Gemeinschaft, z. B. der Kirche, das Individuum so durchdringen, daß es kraft eigener Ueberzeugung die Ordnung der Gemeinschaft im Geiste der Gemeinschaft befolgt? Soll also nicht auch die Art, wie das Individuum der Ordnung der Gemeinschaft nachkommt, durch die Gemeinschaft bestimmt sein? so daß das Individuelle nur in äußerlichen Zufälligkeiten eintreten kann?

„Der Mensch, der Christ, muß die Gemeinschaft, aus der er lebt, anerkennen“ ... „Muß“ er das, so lebt er nicht mehr aus ihr und das Verhältnis zu ihr ist schon getrübt. ... Wer sich sagen muß, daß er die Gemeinschaft anerkennen müsse, möge vor allem das anerkennen, daß er im Begriff ist, derselben innerlich sich zu entfremden.

„und muß eine Gemeinschaft suchen, in der er leben kann“ ... Dieser Rat paßt nur für einen „Wilden“, der noch keiner Gemeinschaft angehört; andere (also die meisten oder alle Leser der „Bedenken“) könnte er zu geistigem Ehebruch verleiten. Denn man soll nicht nach einem fremden Weibe begehren, und so auch nicht nach einer fremden Gemeinschaft, wenn man schon gebunden ist, und soll auch bei augenblicklicher Verstimmung in der Ehe die Treue bewahren. Oder denkt der Verfasser hier nur an künstlich gemachte, ephemere Gemeinschaften, von welchen man (nach seinem eigenen Rate) sich überhaupt am besten ferne hält?

„Und darin liegt notwendig, daß er seine Individualität auch beschränken, sich der Gemeinschaft relativ unterwerfen muß. — Aber nun, kein Mensch leugnet an und für sich, daß das seine Grenze hat und haben muß“ .... Man muß die Individualität „auch“ beschränken, „relativ“, bis zu einer gewissen „Grenze“ sich unterwerfen. Die Gemeinschaft und das Individuum stehen sich hier wieder äußerlich gesetzlich gegenüber und müssen sich in die Lebensäußerungen des letztern teilen. Ob diese Teilung wohl zu einem ersprießlichen Zusammenleben führt? Wir wollen sehen!

„. . . immer und überall soll und muß ein Heiligtum sein, wo nur der individuelle kategorische Imperativ zu entscheiden hat, das ist eben das Heiligtum der eigensten persönlichen Ueberzeugung. Das kann einen größeren oder kleineren Umfang haben. Aber wer gar kein solches Heiligtum hat, der verdient den Namen Mensch, geschweige Christ nicht. Und nicht das ist die ethische Aufgabe, den Inhalt des reservierten Heiligtums möglichst klein zu machen, sondern umgekehrt, möglichst vieles, ja in gewisser Beziehung alles in dasselbe hereinzunehmen. Das soll heißen: auch das, was ich in Uebereinstimmung mit der Gemeinschaft thue, soll ich . . . als ich kraft eigenster Ueberzeugung . . . thun" . . . . So kann also schließlich das Individuum und die Gemeinschaft gleich zufrieden sein; denn schließlich ist das ganze Leben individuell, aus eigener Ueberzeugung hervorquillend, und das Individuum befindet sich in Uebereinstimmung mit der Gemeinschaft. Wir wollen hoffen, daß die Entwickelung immer dieses Ende nehme. Doch geht dem Ende eben stets eine längere Entwickelung voran; ist nun das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft während dieser eben so befriedigend? Es ist ja ein recht rührendes Ende, wenn Ehegatten, die kalt und gleichgültig nebeneinander hinlebend die Ehe begannen, nach und nach sich innerlich näher kommen und endlich bei irgend welcher Veranlassung sich begeistert in die Arme fallen, weil sich jetzt die Herzen gefunden haben; aber leider hat das schöne Ende keine rückwirkende Kraft, den schlechten Anfang umzugestalten. Eine Ehe wurde dieses Zusammenleben erst, als sich die Herzen fanden. So ist es gewiß auch recht schön, wenn schließlich das Individuum auch dasjenige kraft eigenster Ueberzeugung thut, was es in Uebereinstimmung mit der Gemeinde thut; nur darf man darüber nicht vergessen, daß es die ganze vorausgehende Zeit in einem Mißverhältnis zu der Gemeinschaft stand, und die Frage ist, wie man dieses Mißverhältnis aufzufassen und sich in ihm zu benehmen hat. Mit der Auskunft, daß man sich der Gemeinschaft „relativ" zu unterwerfen habe, ist natürlich nichts erklärt und keine praktische Anweisung zur Beseitigung des fehlerhaften Zustandes gegeben. Denn darin liegt eben die Schwierigkeit, zu bestimmen, wo das Recht der Individualität und Gemeinschaft anfängt und aufhört, also das „relativ" in eine genau bestimmte

Größe umzurechnen, und wenn sich eine äußere Grenze allerdings nie bestimmen läßt, die innere richtig zu ziehen. Gerade dies versucht zu haben, ist das Verdienst Kierkegaards. Er würde nun von einem „Recht" der Individualität gar nicht reden. Denn daß ich einen „inkommensurablen Rest" in mir behalte, „wo ich eben nur als ‚ich' aus den Tiefen meines innersten Wesens heraus möglicherweise im schreiendsten Gegensatz gegen andere, und wär's die ganze Welt, urteile und handle und — leide", ist nach ihm entweder Sünde, oder absolute Pflicht, in keinem Falle ein Recht. Ist es Sünde, so muß es natürlich bereut werden, und Sünde ist es immer, wenn subjektive Willkür oder innere Unfreiheit nachzuweisen ist. Von Pflicht kann nur die Rede sein, wenn das Individuum sich durchaus klar bewußt ist, daß es im reinen, freien Gehorsam gegen Gott sich mit der Gemeinschaft entzweie. Dann muß es die Pflicht gegen die Gemeinschaft „teleologisch suspendieren", thut dies aber natürlich im Glauben, auf sein Risiko, und läßt sich selbstverständlich gefallen, daß es von der Gemeinschaft als Sünder behandelt wird. —

Man könnte hieraus doch vielleicht sehen, daß Kierkegaard auch etwas von der Gemeinschaft verstand. Wenigstens wußte er sie zu ehren, indem er sie ideal auffaßte und deshalb allerdings auch hohe Anforderungen an ein Gemeinschaftsleben stellte. Freilich ehrte er das Individuum ebenso hoch, indem er gerade an es (wie allein möglich) diese hohen Anforderungen richtete. Dadurch treibt er dann das Individuum über die empirische Gemeinschaft hinaus. Dabei kann er aber eher von einem Recht der Gemeinschaft reden als von einem Rechte des Individuums, und wahrt jenes sorgfältig durch den Begriff der „teleologischen Suspension des Sittlichen". Natürlich, wenn man sich nicht die Mühe nimmt, diese zu verstehen, kann man gerade aus der Rechtfertigung derselben einen grenzenlosen Individualismus herausbringen, wie man auch in seiner Lehre vom Paradox einen bodenlosen Subjektivismus finden kann, wenn man sich nicht die Mühe nimmt, sie zu verstehen.

Der Begriff der Angst.

Der Begriff der Angst.

Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung

in der

Richtung auf das dogmatische Problem
der Erbsünde

von

Vigilius Haufniensis.

1844.

Die Zeit der Distinktion ist vorbei; das System hat sie überwunden. Wer in unserer Zeit sie liebt, ist ein Sonderling, dessen Seele an längst Entschwundenem hängt. Mag dem so sein! Doch wird Sokrates, was er war, der einfältige Weise, durch seine besondere Distinktion, die er selbst aussprach und vollkommen darstellte, welche erst der sonderbare Hamann zwei Jahrtausende später bewundernd wiederholte — „denn Sokrates war dadurch groß, „„daß er unterschied zwischen dem, was er verstand, und dem, was er nicht verstand"".

Vorwort.

Wer ein Buch schreiben will, thut meines Erachtens wohl daran, sich mancherlei Gedanken über die Sache zu machen, über die er schreiben will. Es ist auch nicht übel, wenn er, soweit möglich, mit dem bekannt zu werden sucht, was früher über dieselbe Sache geschrieben wurde. Sollte er hierbei auf Einen stoßen, der die eine oder andre Partie erschöpfend und befriedigend behandelt hat, so thut er wohl daran, sich zu freuen, wie des Bräutigams Freund sich freut, wenn er steht und auf des Bräutigams Stimme hört. Hat er dies in aller Stille und mit verliebter Schwärmerei gethan, die ja stets die Einsamkeit sucht, so bedarf es weiter nichts: er schreibe sein Buch frischweg, wie der Vogel sein Lied singt — hat jemand Gewinn und Freude davon, so ist es um so besser —; er gebe es sorglos und unbekümmert heraus, ohne alle Wichtigthuerei, als brächte er etwa alles zum Abschluß, oder als sollten alle Geschlechter der Erde in seinem Buche gesegnet werden. Jedes Geschlecht hat seine Aufgabe und braucht sich nicht so außerordentlich zu mühen, daß es ja dem vorangehenden und nachfolgenden alles sei. Jeder Einzelne in dem Geschlecht hat, wie jeder Tag, seine besondere Plage und genug damit zu thun, daß er sich um sich selbst bekümmere; er braucht nicht die ganze Gegenwart mit seiner landesväterlichen Bekümmernis zu umfassen, oder Ära und Epoche mit seinem Buche beginnen zu lassen, noch weniger mit dem Neujahrsfeuer seiner Versprechungen, oder mit weitaussehenden, verheißungsvollen Andeutungen, oder mit einem versichernden Hinweis auf eine zweifelhafte Valuta. Nicht jeder, der einen breiten Rücken hat, ist darum ein Atlas oder bekam ihn davon, daß er eine Welt trug; nicht jeder, der

„Herr, Herr" sagt, kommt deshalb ins Himmelreich; nicht jeder, der sich anbietet, für die ganze Gegenwart Kaution zu leisten, hat damit bewiesen, das er ein sicherer Mann ist, der für sich selbst einstehen kann; nicht jeder, der „Bravo", „schwere Not", „Gottesblitz", „Bravissimo" ruft, hat darum sich selbst und seine Bewunderung verstanden.

Was meine Wenigkeit anbelangt, so gestehe ich in aller Aufrichtigkeit, daß ich als Schriftsteller ein König ohne Land bin, aber auch in Furcht und viel Zittern ein Schriftsteller ohne alle Prätensionen. Scheint es einer edlen Mißgunst, einer eifersüchtigen Kritik zu viel Anmaßung, daß ich einen lateinischen Namen trage, so will ich gerne den Namen „Müller" oder „Maier" annehmen, denn ich möchte ja für nichts Andres gelten, als für einen Laien, der wohl spekuliert, aber doch der Spekulation ferne steht, wenn ich auch in meinem Autoritätsglauben devot bin, wie der Römer tolerant war in seiner Gottesfurcht. Was menschliche Autorität betrifft, so bin ich ein Fetischdiener und bete gleich fromm vor jedem an, wenn nur hinlänglich mit Trommelschlag bekannt gemacht wird, daß er es ist, den ich anbeten soll, daß er für dieses Jahr die Autorität und das Imprimatur ist. Die Entscheidung geht über meinen Verstand, ob sie nun durch Los und Ballotation getroffen werde, oder ob die Hochwürdigen selber Umgang halten und der Einzelne als Autorität richte, wie der Geschworene im Schwurgericht.

Weiter habe ich nichts hinzuzufügen, außer daß ich jedem, der meine Anschauung teilt, wie auch jedem, der sie nicht teilt, jedem, der das Buch liest, wie auch jedem, der an dem Vorwort genug hat, ein herzliches Lebewohl zurufe.

Kopenhagen. Ehrerbietigst

Vigilius Haufniensis.

Einleitung.

In welchem Sinne der Gegenstand der Untersuchung eine Aufgabe ist, welche die Psychologie interessiert, und in welchem Sinne er, nachdem er die Psychologie beschäftigt, eben auf die Dogmatik hinweist.

Daß jedes wissenschaftliche Problem innerhalb des weiten Gebiets der Wissenschaft seinen bestimmten Platz, sein Ziel und seine Grenze hat; daß es in dem Gemälde des Ganzen in seiner Weise zu verschwimmen hat, in die Symphonie des Ganzen an seinem Ort einfallen darf: diese Betrachtung ist nicht nur ein frommer Wunsch, welcher den Mann der Wissenschaft mit seiner begeisternden oder wehmütigen Schwärmerei adelt, ist nicht bloß eine heilige Pflicht, welche ihn in dem Dienst des Ganzen bindet und ihm gebietet, der Willkür und der Lust zu entsagen, abenteuerlich den Kontinent aus dem Auge zu verlieren; sie ist vielmehr zugleich im Interesse jeder einzelnen Untersuchung. Denn wenn diese vergißt, wo sie zu Hause ist, so vergißt sie zugleich sich selbst, wie dies auch die Sprache mit bezeichnender Zweideutigkeit ausdrückt; sie wird zu etwas Anderem und erreicht eine bedenkliche Fertigkeit, etwas ganz Beliebiges vorzustellen. Wird so nicht wissenschaftlich zur Ordnung gerufen, wird nicht darüber gewacht, daß die einzelnen Probleme nicht aneinander vorbeijagen dürfen, als gälte es, zuerst auf eine Maskerade zu kommen: so mag man wohl bisweilen recht „geistreich" sein; man verblüfft bisweilen durch den Schein, als habe man schon ergriffen, wovon man doch noch weit entfernt ist; man findet sich bisweilen mit den Widersprüchen durch einen nichts-

sagenden Ausgleich ab. Dieser Gewinn rächt sich indessen nachträglich wie aller ungesetzliche Erwerb, der weder bürgerlich noch wissenschaftlich rechtmäßiges Eigentum werden kann.

Ueberschreibt man so den letzten Abschnitt der Logik „die Wirklichkeit", so gewinnt man damit den Vorteil, daß man den Schein erregt, als sei man in der Logik schon zu dem Höchsten, oder wenn man so will, zu dem Niedrigsten gekommen. Indessen fällt der Nachteil in die Augen: es ist weder der Logik noch der Wirklichkeit damit gedient. Nicht der Wirklichkeit: denn die Zufälligkeit, welche zur Wirklichkeit wesentlich mitgehört, kann die Logik nicht passieren lassen. Der Logik nicht: denn wenn sie die Wirklichkeit gedacht hat, so hat sie etwas in sich aufgenommen, das sie sich nicht assimilieren kann; sie hat vorweggenommen, was sie bloß prädisponieren soll. Als Strafe stellt sich deutlich ein, daß jede Untersuchung, was Wirklichkeit sei, erschwert, ja vielleicht zunächst unmöglich gemacht ist, weil dem Wort zuerst Zeit gelassen werden muß, sich gleichsam auf sich selbst zu besinnen, Zeit, den Fehler zu vergessen. — Nennt man so in der Dogmatik den Glauben das Unmittelbare ohne jegliche nähere Bestimmung, so gewinnt man den Vorteil, daß man jedermann von der Notwendigkeit überführt, er dürfe nicht bei dem Glauben stehen bleiben; ja man entwindet wohl gar dem Rechtgläubigen dieses Zugeständnis, weil er vielleicht das Mißverständnis nicht sofort durchschaut, daß es nämlich nicht in den späteren Bestimmungen seinen Grund hat, sondern in jenem πρῶτον ψεῦδος. Der Nachteil ist unverkennbar; denn der Glaube wird dadurch geschädigt, daß ihm genommen wird, was ihm rechtmäßig zugehört: seine historische Voraussetzung; die Dogmatik aber wird dadurch geschädigt, daß sie nun nicht einsetzt, wo sie einsetzen sollte, nämlich innerhalb eines früheren Ansatzes. Anstatt einen früheren Ansatz zu präsupponieren, ignoriert sie diesen und beginnt frischweg, als wäre sie Logik; denn diese setzt ja eben bei dem Flüchtigsten ein, das durch die allerfeinste Abstraktion hergestellt wurde, bei dem Unmittelbaren. Was nun logisch gedacht richtig ist, daß das Unmittelbare eo ipso aufgehoben ist, das wird in der Dogmatik leeres Geschwätz; denn wem könnte es wohl einfallen, bei dem Unmittelbaren (ohne jegliche nähere Bestimmung) stehen zu bleiben, da es ja doch im selben Augenblick aufgehoben ist, in dem es genannt

wird, wie ein Schlafwandler im selben Augenblick aufwacht, da sein Name genannt wird! — Findet man so bisweilen in fast nur propädeutischen Untersuchungen das Wort „Versöhnung" gebraucht, um das spekulative Wissen zu bezeichnen, oder die Identität des erkennenden Subjektes und des Erkannten, das Subjektiv-Objektive u. s. f., so sieht man ja leicht, daß der Betreffende geistreich ist und mit Hilfe dessen alle Rätsel erklärt hat — besonders für alle die, welche in der Wissenschaft nicht einmal die Vorsicht gebrauchen, welche man im täglichen Leben braucht: daß man das Rätsel erst genau hört, ehe man rät. Andernfalls erwirbt man sich das unvergleichliche Verdienst, durch seine Erklärung ein neues Rätsel aufgegeben zu haben: wie nämlich ein Mensch darauf verfallen kann, daß dies die Erklärung sein soll. Daß überhaupt das Denken Realität habe, war die Voraussetzung aller antiken Philosophie und des Mittelalters. Durch Kant wurde diese Voraussetzung zweifelhaft gemacht. Gesetzt nun, die Hegelsche Philosophie habe wirklich Kants Skepsis durchdacht — (indessen dürfte dies doch immer eine große Frage bleiben, trotz allem, was Hegel und seine Schule mit Hilfe des Schlagworts „Methode" und „Manifestation" gethan hat, um zu verdecken, was Schelling mit dem Schlagwort der „intellektuellen Anschauung" und der „Konstruktion" offener bekannte: daß ihre Philosophie von einem neuen Ausgangspunkt ausging) — und habe so in höherer Form das Frühere rekonstruiert, so daß nun das Denken nicht mehr in Kraft einer Voraussetzung Realität hätte: ist denn diese bewußt zustandgebrachte Realität des Denkens eine „Versöhnung"? Hiermit ist ja die Philosophie nur dahin gebracht, wo man in alten Tagen begann, in alten Tagen, da eben die Versöhnung ihre ungeheure Bedeutung hatte. Man hat eine alte respektable philosophische Terminologie: Thesis, Antithesis, Synthesis. Man wähle eine neuere, wo die Mediation den dritten Platz einnimmt — sollte dies ein so außerordentlicher Fortschritt sein? Zudem ist die Mediation zweideutig; denn sie deutet zugleich das Verhältnis zwischen den beiden an und das Resultat des Verhältnisses, das, worin sie sich in einander verhalten als die, welche sich zu einander verhalten haben; sie bezeichnet die Bewegung, zugleich aber auch die Ruhe. Ob dies eine Vollkommenheit ist, wird erst eine weit tiefere dialektische Prüfung der Mediation entscheiden; darauf aber wartet man unglücklicherweise

immer noch. Man schaffe also die Synthesis ab und sage Mediation — fertig! Doch man ist geistreich und kann sich damit nicht begnügen; man sagt „Versöhnung". Und wozu führt dies? Seine propädeutischen Untersuchungen fördert man nicht; durch einen neuen Titel gewinnen diese so wenig, wie die Wahrheit an Klarheit oder eine Menschenseele an Seligkeit. Dagegen verwirrt man von Grund aus zwei Wissenschaften, die Ethik und die Dogmatik, besonders da man nicht nur das Wort Versöhnung einschmuggelt, sondern nun auch noch andeutet, daß die Logik und der λόγος (der dogmatische) einander entsprechen, und daß die Logik eigentlich die Lehre vom λόγος ist. Die Ethik und die Dogmatik streiten in einem unheilschwangern Grenzgebiet um die Versöhnung. Reue und Schuld erpressen ethisch den Gedanken der Versöhnung, während die Dogmatik in der Rezeptivität für die angebotene Versöhnung die historisch-konkrete Unmittelbarkeit hat, mit welcher sie ihre Rede in dem großen Dialog der Wissenschaften beginnt. Und wozu führt das endlich? Dazu, daß die Sprache vermutlich ein großes Sabbatsjahr feiern muß, in welchem man die Rede und den Gedanken ausruhen läßt, damit man mit dem Anfange anfangen kann. — Man braucht in der Logik d a s N e g a t i v e als die treibende Kraft, welche in alles Bewegung bringt. Und Bewegung muß man ja in der Logik haben, es gehe, wie es gehe, mit Gutem oder mit Bösem. Das Negative hilft nun, und geht es mit dem Negativen nicht, so treten Wortspiele und Redensarten ein, wie ja das Negative selbst zum Wortspiel wurde.*) In der Logik darf aber keine Bewegung w e r d e n; denn

*) Exempli gratia: „Wesen" ist, was „gewesen" ist; „ist gewesen" ist die Vergangenheit von „sein"; ergo ist Wesen das aufgehobene Sein, das Sein, das gewesen ist. Dies ist eine logische Bewegung! Wenn jemand sich die Mühe nehmen wollte, in der H e g e l schen Logik (so wie sie aus des Meisters Hand kam und wie sie durch seine Schule verbessert wurde) alle abenteuerlichen Gespenster und Kobolde, welche geschäftig der logischen Bewegung forthelfen, anzuhalten und zu sammeln, so möchte eine spätere Zeit mit Verwunderung erfahren, welche abgedankten Witze einmal in der Logik eine große Rolle spielten, und zwar nicht als beiläufige Erklärungen und geistreiche Bemerkungen, sondern als Dirigenten der Bewegung, die Hegels Logik zu einem Wunderwerk machten und dem logischen Gedanken Füße gaben, ohne daß jemand es bemerkte, da der lange Mantel der Bewunderung die Maschinerie verbarg, welche die Marionetten in Bewegung setzte. Die Bewegung

die Logik ist und alles Logische ist nur*) und diese Ohnmacht des Logischen ist der Uebergang der Logik zum Werden, wo Dasein und Wirklichkeit hervortreten.

Wenn sich also die Logik in die Konkretion der Kategorien vertieft, so stellt diese beständig dasselbe dar, das von Anfang an war. Jede Bewegung (wenn man einen Augenblick diesen Ausdruck brauchen will) ist hierbei nur eine immanente Bewegung, d. h. in tieferem Sinn keine Bewegung, wovon man sich leicht überzeugt, wenn man bedenkt, daß der Begriff der Bewegung selbst eine Transcendenz ist, welche in der Logik keinen Platz finden kann. Das Negative ist nun die Immanenz der Bewegung; sie ist das Verschwindende, das Aufgehobene. Geschieht alles so, durch Negation, so geschieht überhaupt nichts, und das Negative wird zum Phantom. Um aber doch in der Logik etwas geschehen zu lassen, wird das Negative etwas mehr; man läßt es den Gegensatz hervorbringen, womit es nicht mehr Negation ist, sondern Kontraposition. Nun ist das Negative nicht mehr die lautlose Stille der immanenten Bewegung, es ist das „notwendige Andre". Ein solches mag nun für die Logik höchst notwendig sein, um die Bewegung in Gang zu bringen, nur ist es kein Negatives. Verläßt man die Logik, um sich zur Ethik zu wenden, so trifft man hier wieder das in der ganzen Hegelschen Philosophie unermüdlich wirksame Negative. Hier erfährt man aber zu seinem Erstaunen, daß das Negative das Böse ist. Nun ist die Konfusion in vollem Gange: es ist dem „Geist" keine Schranke mehr gesetzt, und wenn Frau von Staël-Holstein von Schellings Philosophie sagte, daß sie einen Menschen für sein ganzes Leben geistreich mache, so gilt das in jeder Beziehung auch von der Hegels. Man sieht, wie unlogisch die Bewegungen in der Logik werden müssen, sintemal das Negative das Böse ist — und wie unethisch in der Ethik, sintemal das Böse das Negative ist. In der Logik ist es zu viel, in der Ethik zu wenig; nirgends paßt

---

in der Logik, das ist Hegels Verdienst; im Vergleich damit ist es nicht der Mühe wert, das unvergeßliche Verdienst zu nennen, das Hegel hat, und verschmäht hat, um aufs Ungewisse zu laufen, das Verdienst, auf mancherlei Weise die Kategorien und deren Anordnung berichtigt zu haben.

*) Der ewige Ausdruck der Logik ist, was die Eleaten durch ein Mißverständnis auf die Existenz übertrugen: es entsteht nichts, alles ist.

es, da es an beiden Orten passen soll. Hat die Ethik keine andere Transcendenz, so ist sie wesentlich Logik; soll die Logik so viel Transcendenz haben, als der Ethik schanden- und ehrenhalber not thut, so ist sie nicht mehr Logik.

Was hier entwickelt wurde, ist im Verhältnis zur Stelle, an der es steht, vielleicht weitläufig — im Verhältnis zur besprochenen Sache kann von Weitläufigkeit nicht die Rede sein —, aber es ist doch keineswegs überflüssig, da das einzelne mit Rücksicht auf den Gegenstand der Schrift gewählt ist. Die Beispiele sind von dem größeren genommen; was aber im großen geschieht, kann sich im geringeren wiederholen, und das Mißverständnis bleibt sich gleich, wenn auch die schädlichen Folgen geringer sind. Wer sich anschickt am System zu schreiben, hat seine Verantwortung im großen; wer eine Monographie schreibt, kann und muß auch im kleinen treu sein.

Vorliegende Schrift hat sich zur Aufgabe gesetzt, den Begriff der „Angst" psychologisch in der Weise abzuhandeln, daß sie das Dogma von der Erbsünde in mente und vor Augen hat. Insofern hat sie auch, wenngleich nur stillschweigend, mit dem Begriff der Sünde zu thun. Die Sünde ist indessen kein Vorwurf, der die Psychologie interessieren darf, und nur wer mißverständlicherweise geistreich sein will, kann sie psychologisch behandeln. Die Sünde hat ihren bestimmten Ort; oder besser: sie hat gar keinen Ort, das ist eben ihre Bestimmung. Behandelt man sie an einem andern Orte, so wird sie alteriert, indem man sie in einer unwesentlichen Reflexionsbrechung auffaßt. Es wird ihr Begriff alteriert; damit wird zugleich die Stimmung, welche richtig dem richtigen Begriff entspricht,*) gestört, und man erhält statt der Stetigkeit der richtigen Stimmung das flüchtige Gaukelspiel unrichtiger Stimmungen. Wenn so die Sünde in die Aesthetik hineingetragen wird, so wird die Stimmung entweder leichtsinnig oder schwermütig; denn die Kategorie, unter welche die Sünde

*) Daß auch die Wissenschaft, ebenso gut wie Poesie und Kunst, sowohl bei dem Produzierenden als bei dem Rezipierenden Stimmung voraussetzt, daß ein Fehler in der Modulation ebenso störend wirkt, wie ein Fehler in der Gedankenentwickelung, das hat man in unsrer Zeit ganz und gar vergessen, wo man überhaupt die Bestimmung der Innerlichkeit und der Zueignung vergessen hat, aus Freude über all

fällt, ist der Widerspruch, und dieser ist entweder komisch oder tragisch. So ist also die Stimmung alteriert; denn die der Sünde entsprechende Stimmung ist der Ernst. Auch ihr Begriff wird alteriert; denn ob sie nun komisch oder tragisch werde, sie wird ein Bestehendes, oder ein als unwesentlich Aufgehobenes, während ihr Begriff ist, überwunden zu werden. Das Komische und Tragische hat in tieferem Sinn keinen Feind; es ist ein Popanz zum Weinen, oder ein Popanz zum Lachen, kein Feind zum Bekämpfen. — Wird die Sünde in der Metaphysik behandelt, so wird die Stimmung die dialektische Gleichmütigkeit und Uninteressiertheit, welche die Sünde als etwas durchdenkt, das der Zersetzung durch das Denken nicht widerstehen kann. Der Begriff wird alteriert; denn die Sünde soll wohl überwunden werden, aber nicht als etwas, dem das Denken kein Leben zu verleihen vermag, sondern als etwas, das da ist, und zwar als ernste Angelegenheit jedes Einzelnen. — Wird die Sünde in der Psychologie behandelt, so wird die Stimmung zu beobachtender Ausdauer, zu spionierender Unerschrockenheit, aber nicht zu des Ernstes siegreicher Flucht aus ihr heraus. Der Begriff wird ein andrer, denn die Sünde wird zu einem Zustand. Die Sünde ist aber kein Zustand. Ihre Idee ist, daß ihr Begriff beständig aufgehoben werde. Als Zustand, d. h. als Möglichkeit (de potentia), ist sie nicht, während sie thatsächlich (de actu oder in actu) ist und wieder ist. Die Stimmung der Psychologie würde antipathetische Neugier sein, die rechte Stimmung aber ist des Ernstes beherztes Widerstreben. Die Stimmung der Psychologie ist die nach- und aufspürende Angst, und in ihrer Angst zeichnet sie die Sünde ab, während sie sich vor der Zeichnung, die sie selbst hervorbringt, ängstet und abängstet. Wenn die Sünde so behandelt wird, so wird sie das Stärkere; denn die Psychologie verhält sich eigentlich weiblich zu ihr. Daß dieser Zustand seine Wahrheit hat, ist gewiß; daß er in jedes Menschen Leben in größerem oder geringerem Umfang eintritt, ehe die ethische Auffassung des Lebens durchdringt, ist ebenfalls

die Herrlichkeit, die man zu besitzen meint, oder in Begehrlichkeit sie fahren läßt, wie der Hund, der den Schatten vorzog. Doch jeder Fehler erzeugt seinen eigenen Feind. Der Gedankenfehler giebt sich selber der Dialektik preis; das Ausbleiben oder die Verfälschung der Stimmung verfällt der Komik zur willkommenen Beute.

gewiß; bei einer solchen Behandlung wird aber die Sünde nicht, was sie ist, sondern mehr oder weniger.

Wird also das Problem der Sünde behandelt, so kann man sofort an der Stimmung sehen, ob der Begriff der richtige ist. Redet man z. B. von der Sünde, wie man von einer Krankheit, einer Abnormität, einem Gift, einer Disharmonie redet, so ist auch ihr Begriff verfälscht.

Eigentlich ist die Sünde in gar keiner Wissenschaft heimatberechtigt. Sie ist Gegenstand der Predigt, wo der Einzelne als Einzelner zum Einzelnen spricht. In unsrer Zeit hat die wissenschaftliche Wichtigthuerei die Pfarrer für Narren, so daß sie sich zu einer Art Küster der Professoren hergeben, ihrerseits auch der Wissenschaft dienen und es unter ihrer Würde finden zu predigen. Da ist es auch kein Wunder, daß das Predigen für eine sehr ärmliche Kunst gehalten wird. Indessen ist es die schwierigste aller Künste und eigentlich genau die Kunst, welche Sokrates anpreist: die Kunst, ein Gespräch zu führen. Selbstverständlich braucht man deshalb nicht etwa jemand in der Gemeinde, der antwortete; auch würde es natürlich nichts nützen, beständig jemand redend einzuführen. Was Sokrates eigentlich an den Sophisten tadelte, wenn er sagte, daß sie wohl sprechen, nicht aber ein Gespräch führen könnten, war dies: daß sie über jegliches viel sagen konnten, aber des Moments der Zueignung ermangelten. Die Zueignung ist aber gerade das Geheimnis des Gesprächs.

Dem Begriff der Sünde entspricht der Ernst. Die Wissenschaft, in welcher die Sünde zunächst ihre Stelle finden sollte, wäre wohl die Ethik. Indes hat dies doch seine große Schwierigkeit. Die Ethik ist noch eine ideale Wissenschaft, und nicht nur in dem Sinne, in welchem jede Wissenschaft es ist. Sie will die Idealität in die Wirklichkeit einführen; dagegen nimmt ihre Bewegung nicht die Richtung, die Wirklichkeit zur Idealität emporzuheben.*) Die Ethik zeigt die Idealität als Aufgabe und

---

*) Wollte man dies näher überlegen, so würde man Gelegenheit genug bekommen, um einzusehen, wie geistreich es doch ist, den letzten Abschnitt der Logik „die Wirklichkeit" zu überschreiben, da doch nicht einmal die Ethik diese erreicht. Die Wirklichkeit, mit der die Logik schließt, bedeutet deshalb, gegen die Wirklichkeit gehalten, nicht mehr, als das Sein, mit dem sie beginnt.

setzt voraus, daß der Mensch im Besitze der Bedingungen sei. Hierdurch entwickelt die Ethik einen Widerspruch, indem sie eben die Schwierigkeit und die Unmöglichkeit offenbar macht. Von der Ethik gilt, was von dem Gesetz gesagt wird, daß sie ein Zuchtmeister ist, welcher, indem er fordert, durch seine Forderung nur verurteilt, nicht aber Leben giebt. Einzig die griechische Ethik machte eine Ausnahme, aber nur, weil sie nicht Ethik in strengem Sinne war, sondern ein ästhetisches Moment beibehielt. Dies zeigt deutlich ihre Definition der Tugend, wie auch, daß Aristoteles öfters, z. B. auch in der nikomachischen Ethik, mit liebenswürdiger griechischer Naivität bemerkt: die Tugend mache doch für sich allein einen Menschen noch nicht glücklich, dazu gehöre noch Gesundheit, Freunde, irdische Güter, Glück in der Familie. Je idealer die Ethik ist, desto besser ist sie. Sie lasse sich nicht durch das Geschwätz stören, daß es doch nichts helfe, das Unmögliche zu fordern; auch nur auf solches Gerede zu hören ist unethisch, und die Ethik hat hierzu weder Zeit noch Gelegenheit. Die Ethik hat nicht zu feilschen; und auf solche Weise erreicht man auch nicht die Wirklichkeit. Soll aber diese erreicht werden, so muß vielmehr die ganze Bewegung die entgegengesetzte Richtung erhalten. Diese Eigenschaft der Ethik, daß sie in der beschriebenen Weise ideal ist, verlockt dazu, bei ihrer Behandlung bald metaphysische, bald ästhetische, bald psychologische Kategorien zu gebrauchen. Natürlich muß vor allem gerade die Ethik Versuchungen widerstehen; deshalb ist es auch unmöglich, daß jemand eine Ethik schreibe, ohne ganz andre Kategorien zur Hand zu haben.

Die Sünde gehört also nur insofern der Ethik an, als diese eben an diesem Begriff mit Hilfe der Reue strandet.*) Soll die

---

*) Ueber diesen Punkt findet man verschiedene Bemerkungen in der von Johannes de silentio herausgegebenen Schrift „Furcht und Zittern" (Kopenhagen 1843) [deutsch von Ketels, Erlangen 1882, A. Deichert]. Hier läßt der Verfasser mehreremal die erwünschte Idealität der Aesthetik gegen die geforderte Idealität der Ethik anlaufen, um in diesem Zusammenstoß die religiöse Idealität zum Vorschein kommen zu lassen, welche eben die Idealität der Wirklichkeit ist, ebenso wünschenswert wie die der Aesthetik, und nicht unmöglich wie die der Ethik. Und zwar bricht diese Idealität in einem dialektischen Sprunge hervor, begleitet von der positiven Stimmung: „siehe, es ist alles neu," und von der negativen Stimmung der Leidenschaft für das Absurde. Dem ent-

Ethik die Sünde in sich aufnehmen, so ist es mit ihrer Idealität aus. Je mehr sie in ihrer Idealität verbleibt — dabei darf sie aber nicht unmenschlich die Wirklichkeit aus dem Gesicht verlieren, sie muß vielmehr stets in der Beziehung zu dieser bleiben, daß sie sich als Aufgabe für jeden Menschen hinstellt, daß sie jeden zu dem wahren, dem ganzen Menschen, dem Menschen κατ᾽ ἐξοχήν machen will —, desto mehr spannt sie die Schwierigkeit. In dem Kampfe, die Aufgabe der Ethik zu verwirklichen, zeigt sich die Sünde; und zwar tritt sie nicht nur als Zufälligkeit bei einem zufälligen Individuum auf, vielmehr läßt sie sich weiter und weiter zurück verfolgen als eine tiefere und immer tiefere Voraussetzung, als eine Voraussetzung, welche über das Individuum

---

spricht der Begriff der „Wiederholung". Entweder ist das ganze Dasein mit der Forderung der Ethik abgethan, oder es wird die Bedingung beigeschafft, und das ganze Leben und Dasein beginnt von vorn, nicht in immanenter Kontinuität mit dem Vorhergehenden (das wäre ein Widerspruch), sondern durch eine Transcendenz, einen „Sprung". Es ist also die Wiederholung von dem ersten Dasein durch eine Kluft so geschieden, daß es nur eine bildliche Redeweise wäre, wenn man sagen wollte, das Vorangehende und Nachfolgende verhalte sich zu einander wie die Totalität der lebenden Wesen im Meer zu der Totalität derer in der Luft und auf der Erde, obgleich nach der Meinung einiger Naturforscher jene in ihrer Unvollkommenheit doch prototypisch alles präformiert, was diese offenbart. Diese Kategorie betreffend vergleiche man „Die Wiederholung" von Konstantin Konstantius (Kopenhagen 1843). Diese Schrift ist gewiß ein schnurriges Buch, was ja ihr Verfasser auch gewollt hat. Er hat aber doch zum erstenmal, so viel ich weiß, die „Wiederholung" mit Energie erfaßt, sie in der ganzen Schärfe ihres Begriffes vor Augen gestellt und durch sie das Verhältnis des Ethnischen und Christlichen erklärt, indem er die unsichtbare Spitze, das discrimen rerum aufwies, in dem Wissenschaft gegen Wissenschaft sich bricht, bis die neue Wissenschaft hervortritt. Was er aber entdeckt hat, das hat er selbst wieder versteckt, indem er den Begriff in die entsprechende Vorstellung einkleidet und mit dieser sein Spiel treibt. Was ihn hierzu bewogen hat, ist schwer zu sagen, oder vielmehr schwer zu verstehen; denn er sagt ja selbst, daß er so schreibe, „damit Ketzer ihn nicht verstehen sollen". Da er sich nur ästhetisch und psychologisch mit seinem Gegenstand beschäftigen wollte, mußte alles humoristisch angelegt werden; hierbei wird die Wirkung dadurch hervorgebracht, daß das Wort bald alles bedeutet, bald das Unbedeutendste von allem, und der Uebergang, oder besser das fortwährende aus den Wolken fallen, wird mittels seines niedrig-komischen Gegensatzes motiviert. Indessen hat er doch gelegentlich das Ganze ziemlich bestimmt angegeben: „die Wiederholung ist das

hinausgeht. Nun ist für die Ethik alles verloren, und die Ethik hat selbst dazu geholfen. Es ist eine Kategorie hervorgetreten, die gänzlich außerhalb ihres Umfangs liegt. Die Erbsünde macht alles noch verzweifelter und — hebt die Schwierigkeit, jedoch nicht mit Hilfe der Ethik, sondern mit der der Dogmatik. Wie alles antike Erkennen und Spekulieren von der Voraussetzung ausging, daß das Denken Realität habe, so geht alle antike Ethik von der Voraussetzung aus, daß die Tugend möglich sei. Die Skepsis der Sünde ist dem Heidentum durchaus fremd; Die Sünde ist für sein ethisches Bewußtsein, was der Irrtum für sein Erkennen ist: die einzelne Ausnahme, die nichts beweist.

Mit der Dogmatik beginnt die Wissenschaft, welche im Gegensatz zu jener stricte so genannten idealen Wissenschaft von der

---

Interesse der Metaphysik, und zugleich das Interesse, an welchem die Metaphysik strandet; die Wiederholung ist das Losungswort jeder ethischen Anschauung; die Wiederholung ist conditio sine qua non für jedes dogmatische Problem." Der erste Satz enthält eine Hindeutung auf den Satz, daß die Metaphysik interesselos sei, wie Kant dies von der Aesthetik sagte. Sobald das Interesse zum Vorschein kommt, tritt die Metaphysik zur Seite. Deshalb ist das Wort Interesse gesperrt gedruckt. In der Wirklichkeit kommt das ganze Interesse der Subjektivität zum Vorschein, und nun strandet die Metaphysik. Wenn die Wiederholung nicht gesetzt ist, so wird die Ethik eine lediglich bindende Macht; deshalb sagt er vermutlich, sie sei das Losungswort in der ethischen Anschauung. Wenn die Wiederholung nicht gesetzt ist, so kann die Dogmatik überhaupt nicht existieren; denn im Glauben beginnt die Wiederholung, und der Glaube ist das Organ für die dogmatischen Probleme. — In der Sphäre der Natur besteht die Wiederholung in ihrer unerschütterlichen Notwendigkeit. In der Sphäre des Geistes ist die Aufgabe nicht die, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen und sich einigermaßen wohl unter ihr zu befinden, als stände der Geist nur in einem äußerlichen Verhältnis zur Wiederholung des Geistes, so daß Gutes und Böses wechselten wie Sommer und Winter —, die Aufgabe ist vielmehr, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse: ob sie wirklich die Wiederholung verwirklichen kann, während alles wechselt. Hier verzweifelt der endliche Geist. Konstantin Konstantius hat dies dadurch angedeutet, daß er selbst zur Seite tritt, und die Wiederholung in dem jungen Menschen in Kraft des Religiösen hervorbrechen läßt. Deshalb sagt Konstantin mehrere Mal, die Wiederholung sei eine religiöse Kategorie, für ihn zu transcendent, die Bewegung in Kraft des Absurden; und ein andermal ist dies so ausgedrückt: die Ewigkeit sei die wahre Wiederholung.

Wirklichkeit ausgeht. Sie setzt bei dem Wirklichen ein, um es in die Idealität hinaufzuheben. Sie leugnet nicht, daß die Sünde da ist; im Gegenteil, sie setzt die Sünde voraus, und erklärt sie, indem sie die Erbsünde voraussetzt. Da indessen die Dogmatik sehr selten rein behandelt wird, so wird die Erbsünde gern so in ihr Gebiet hineingezogen, daß der Eindruck von dem heterogenen Ausgangspunkt der Dogmatik nicht in die Augen springt, vielmehr verwischt wird. Dies geschieht auch, wenn sie Dogmen über die Engel, die heilige Schrift u. s. w. vorträgt. Die Erbsünde soll also von der Dogmatik nicht erklärt werden; ihre Erklärung darf nur sein, daß sie vorausgesetzt wird wie jener Wirbel, von welchem die griechische Naturspekulation mancherlei sagte, als ein bewegendes Etwas, das keine Wissenschaft erfassen kann.

Daß es sich mit der Dogmatik wirklich so verhält, wird man eingestehen, wenn man einmal Zeit bekommt, Schleiermachers unsterbliche Verdienste um diese Wissenschaft zu verstehen. Ihn hat man längst verlassen, um Hegel zu wählen; und doch war Schleiermacher ein Denker im schönen griechischen Sinn, der nur von dem redete, was er wußte, Hegel aber erinnert trotz seiner ausgezeichneten Eigenschaften und seiner kolossalen Gelehrsamkeit durch seine Leistungen doch immer wieder daran, daß er in deutschem Sinne ein Philosophieprofessor großen Stils war — denn er erklärt à tout prix alles.

Die neue Wissenschaft beginnt also mit der Dogmatik, im selben Sinne, wie die immanente Wissenschaft mit der Metaphysik. Auch eine Ethik findet wieder ihre Stelle, als die Wissenschaft, welche das Bewußtsein der Dogmatik um die Wirklichkeit als Aufgabe für die Wirklichkeit aufstellt. Diese Ethik ignoriert die Sünde nicht, und hat ihre Idealität nicht darin, daß sie ideale Forderungen erhebt, vielmehr in dem durchdringenden Bewußtsein um die Wirklichkeit — um die Wirklichkeit der Sünde —, wobei sie sich aber von metaphysischem Leichtsinn und psychologischer Konkupiszenz fern zu halten hat.

Man sieht leicht, daß die Bewegung eine ganz andre Richtung hat, und daß die Ethik, von der wir jetzt reden, in einer ganz andern Ordnung der Dinge zu Hause ist. Die erste Ethik strandete an der Sündhaftigkeit des Einzelnen. Diese erweiterte sich zur Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechts. Dadurch wurde

dieselbe einer Erklärung um nichts näher geführt, vielmehr wurde die Schwierigkeit noch größer und ethisch rätselhafter. Nun kam die Dogmatik und half durch die Erbsünde. Die neue Ethik setzt die Dogmatik voraus und mit ihr die Erbsünde, und erklärt nun von dieser aus die Sünde des Einzelnen, indem sie zur selben Zeit die Idealität als Aufgabe hinstellt. Hierbei bewegt sie sich aber nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben.

Aristoteles redet bekanntlich von einer „ersten Philosophie" (πρώτη φιλοσοφία) und bezeichnet damit zunächst das Metaphysische, nimmt aber unter dieses auch einen Teil dessen auf, was nach unsern Begriffen in die Theologie gehört. Es ist ganz in der Ordnung, daß im Heidentum die Theologie an dieser Stelle behandelt wurde; es zeigt sich hier derselbe Mangel an unendlicher Durchreflektiertheit, der ja auch veranlaßte, daß das Theater im Heidentum eine Art gottesdienstlicher Würde besaß. Will man nun von dieser Zweideutigkeit abstrahieren, so könnte man diesen Namen wohl beibehalten und unter der „ersten Philosophie"*) eine ethnische wissenschaftliche Totalität verstehen, deren Wesen die Immanenz oder (griechisch geredet) die Erinnerung ist; das Wesen der „zweiten Philosophie" läge dann in der Transcendenz, der Wiederholung.**)

Der Begriff der Sünde ist also eigentlich in gar keiner Wissenschaft zu Hause; nur die zweite Ethik kann ihre Offenbarung behandeln, nicht aber ihr Dasein. Will irgend eine andre Wissenschaft die Sünde besprechen, so wird der Begriff verwirrt. So, um unserm Vorhaben näher zu rücken, wenn die Psychologie dies thun wollte.

Womit die Psychologie zu thun haben soll, das muß ein

---

*) Schelling erinnerte an diesen aristotelischen Namen zu gunsten seiner Distinktion zwischen negativer und positiver Philosophie. Unter der negativen Philosophie verstand er die Logik, das war hinlänglich deutlich; weniger deutlich war es mir aber, was er eigentlich unter der positiven verstand, außer sofern unzweifelhaft positive Philosophie die sein sollte, welche er selbst liefern wollte. Doch ist es nicht thunlich, hierauf weiter mich einzulassen, da ich mich nur an meine eigene Auffassung zu halten habe.

**) Hieran hat Konstantin Konstantius erinnert, indem er andeutet, daß die Immanenz an dem „Interesse" strande. Erst mit diesem Begriff kommt eigentlich die Wirklichkeit zum Vorschein.

Verweilendes sein, das in bewegter Ruhe verbleibt, nicht ein Ruheloses, das beständig entweder sich selbst produziert oder unterdrückt wird. Das Bleibende aber, das, woraus die Sünde beständig wird — doch nicht mit Notwendigkeit, sondern mit Freiheit; denn ein Werden mit Notwendigkeit ist ein Zustand, wie z. B. die ganze Geschichte der Pflanze ein Zustand ist —, dieses Bleibende, die disponierende Voraussetzung, die reale Möglichkeit keit der Sünde: dies ist ein Gegenstand, der die Psychologie interessiert. Was die Psychologie beschäftigen kann und womit sie sich beschäftigen kann, ist also, wie die Sünde werden kann, nicht, daß sie wird. Sie kann es in ihrem psychologischen Interesse so weit bringen, daß es ist, als wäre die Sünde da; das nächste aber, daß sie da ist, ist hiervon qualitativ verschieden. Wie sich nun diese Voraussetzung für die psychologisch aufmerksame Kontemplation und Beobachtung als mehr und mehr umsichgreifend erweist, dies interessiert die Psychologie; ja diese will sich gleichsam der Täuschung hingeben, die Sünde sei hiermit da. Diese letzte Täuschung aber offenbart die Ohnmacht der Psychologie; sie zeigt, daß diese ausgedient hat.

Psychologisch ist es ganz richtig, daß die Natur des Menschen die Sünde möglich machen muß; diese Möglichkeit der Sünde aber in ihre Wirklichkeit übergehen zu lassen, empört die Ethik und ist für die Dogmatik eine Blasphemie. Denn die Freiheit ist nie nur Möglichkeit; sondern sobald sie ist, ist sie wirklich. Im gleichen Sinne sagte man ja in der älteren Philosophie, wenn Gottes Dasein möglich sei, so sei es notwendig.

Sobald die Sünde wirklich gesetzt ist, so ist die Ethik zur Stelle und folgt nun jedem Schritt derselben. Wie sie ins Dasein kam, kümmert die Ethik nicht, außer sofern für sie feststeht, daß die Sünde als Sünde in die Welt kam. Noch weniger als um das Werden der Sünde bekümmert sich aber die Ethik um das Stillleben, das sie in ihrer Möglichkeit führt.

Will man hier genauer nachfragen, in welchem Sinne und wie weit die Psychologie ihren Gegenstand beobachtend verfolgt, so ergibt sich aus dem Gesagten von selbst, daß jede Beobachtung der Wirklichkeit der Sünde als einer gedachten in ihr ungehörig ist. Die Wirklichkeit der Sünde gehört der Ethik an, doch nicht als Gegenstand der Beobachtung; denn die Ethik verhält sich nie

beobachtend, sie klagt an, richtet, handelt. Außerdem ergibt sich aus dem Gesagten von selbst, daß die Psychologie nicht mit dem Detail der empirischen Wirklichkeit zu thun hat, außer sofern diese außerhalb der Sünde liegt. Als Wissenschaft kann ja die Psychologie nie empirisch mit dem Detail zu thun haben, das ihrem Gebiet angehört, aber dieses kann seine wissenschaftliche Repräsentation erhalten, wenn die Psychologie möglichst konkret wird. In unseren Zeiten ist diese Wissenschaft, die doch vor anderen das Recht hat, sich in der schäumenden Mannigfaltigkeit des Lebens zu berauschen, so mager und nüchtern wie ein Asket geworden. Dies ist nicht die Schuld der Wissenschaft, sondern die ihrer Diener. Im Verhältnis zur Sünde ist ihr hingegen der gesamte Inhalt der Wirklichkeit versagt; nur ihre Möglichkeit gehört ihr noch zu. Für die ethische Betrachtungsweise existiert natürlich die bloße Möglichkeit der Sünde gar nicht; und die Ethik läßt sich nicht narren und vergeudet ihre Zeit nicht an solche Untersuchungen. Dagegen liebt die Psychologie dieselben; sie setzt sich hin, zeichnet die Umrisse, berechnet die Winkel der Möglichkeit, und läßt sich dabei so wenig stören wie Archimedes.

Indem sich aber die Psychologie in die Möglichkeit der Sünde vertieft, ist sie, ohne es zu wissen, im Dienste einer andern Wissenschaft, die nur darauf wartet, bis sie fertig ist, um dann selbst einzusetzen und der Psychologie zur Erklärung zu verhelfen. Dies ist nicht die Ethik; denn diese hat mit der Möglichkeit der Sünde überhaupt nichts zu thun. Dies ist vielmehr die Dogmatik, und hier zeigt sich wieder das Problem der Erbsünde. Während die Psychologie die reale Möglichkeit der Sünde ergründet, erklärt die Dogmatik die Erbsünde, die ideelle Möglichkeit der Sünde. Hingegen hat die zweite Ethik nichts mit der Möglichkeit der Sünde oder der Erbsünde zu thun. Die erste Ethik ignoriert die Sünde; die zweite Ethik anerkennt und berücksichtigt die Sünde als wirkliche auf ihrem Gebiete; aber die Psychologie kann sich hier nur durch ein Mißverständnis wieder eindrängen.

Wenn es mit dem hier Entwickelten seine Richigkeit hat, so wird man leicht sehen, mit welchem Recht ich die vorliegende Schrift eine psychologische Untersuchung nenne, und inwiefern dieselbe sich in der Psychologie heimisch glaubt und doch wieder auf die Dogmatik hinzielen muß, wenn sie sich ihr Verhältnis zur

Wissenschaft zum Bewußtsein bringt. Man hat die Psychologie die Lehre von dem subjektiven Geist genannt. Will man dem etwas weiter nachgehen, so wird man sehen, daß sie sofort in die Lehre vom absoluten Geist umschlagen muß, sowie sie an das Problem der Sünde kommt. Hier liegt nun die Dogmatik. Die erste Ethik setzt die Metaphysik voraus, die zweite geht von der Dogmatik aus, vollendet aber diese zugleich so, daß hier wie allewege die Voraussetzung hervorspringt.

Dies war die Aufgabe der Einleitung. Das Gesagte kann richtig sein, während die Untersuchung des Begriffs der Angst selbst durchaus verfehlt sein kann. Ob dem so ist, muß sich erst zeigen.

Erstes Kapitel.

Die Angst als Voraussetzung der Erbsünde, welche dieselbe zugleich rückläufig, in der Richtung auf ihren Ursprung, erklärt.

---

§ 1.

Historische Andeutungen zum Begriff der „Erbsünde".

Ist dieser Begriff identisch mit dem Begriff der ersten Sünde? der Sünde Adams? des Sündenfalls? So hat man ihn wohl bisweilen genommen; dann fiel die Aufgabe, die Erbsünde zu erklären, zusammen mit der Aufgabe, Adams Sünde zu erklären. Da das Denken hierbei auf Schwierigkeiten stieß, so wählte man einen Ausweg. Um doch etwas zu erklären, brachte man eine phantastische Voraussetzung an und ließ die Folgen des Sündenfalls in dem Verlust derselben bestehen. Damit gewann man den Vorteil, daß jeder willig zugestand, ein Zustand wie der beschriebene finde sich nicht in der Welt; man vergaß aber, daß die Frage nun die war, ob er je existiert habe, damit man ihn habe verlieren können. Die Geschichte des menschlichen Geschlechts erhielt einen phantastischen Anfang; Adam trat phantastisch aus ihm heraus; das fromme Gefühl und die Phantasie bekamen, was sie wünschten, ein göttliches Vorspiel; das Denken ging leer aus. Auf doppelte Weise erhielt Adam eine phantastische Sonderstellung. Die Voraussetzung war dialektisch phantastisch,

hauptsächlich im Katholizismus, der Adam das donum divinitus datum supernaturale et admirabile verlieren ließ. Oder war sie historisch-phantastisch, hauptsächlich in der föderalen Dogmatik, welche sich in ein Phantasiebild von Adams Auftreten als Bevollmächtigten des ganzen Geschlechts verlor. Beide Erklärungen erklären natürlich nichts; die eine erklärt nur weg, was sie selbst hineingedichtet hat, die andre dichtet nur etwas ein, das nichts erklärt.

Soll nun der Unterschied des Begriffs der Erbsünde von dem der ersten Sünde darin bestehen, daß der Einzelne nur durch sein Verhältnis zu Adam an jener teilnimmt und nicht durch sein primitives Verhältnis zur Sünde? In diesem Fall steht Adam wieder phantastisch außerhalb der Geschichte. Adams Sünde ist dann ein mehr als Vorbeigegangenes, ein plus quam perfectum. Die Erbsünde ist das Gegenwärtige, die Sündhaftigkeit, und Adam der einzige, in dem sie nicht war, da sie durch ihn wurde. Man suchte nun nicht sowohl Adams Sünde zu erklären, als vielmehr das Wesen der Erbsünde in ihren Konsequenzen sich aufschließen zu lassen. Aber diese Erklärung derselben war nicht für das Denken. Daraus läßt es sich wohl verstehen, daß eine symbolische Schrift die Unerklärbarkeit derselben behauptet, ohne doch mit der gegebenen Erklärung in Widerspruch zu kommen. Die Schmalkaldischen Artikel lehren ausdrücklich: peccatum hereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit. Diese Aussage läßt sich mit den Erklärungen wohl vereinigen. Denn in diesen haben wir nicht sowohl theoretische Bestimmungen mit wissenschaftlicher Abzweckung zu sehen, vielmehr macht in ihnen ein ethisch gerichtetes frommes Gefühl seiner Indignation über die Erbsünde Luft. Indem es hierbei die Rolle des Anklägers übernimmt, ist es mit fast weiblicher Leidenschaftlichkeit, mit der Schwärmerei eines liebenden Mädchens einzig bemüht, die Sündhaftigkeit und sich in derselben abscheulicher und immer abscheulicher zu machen, und kein Wort ist ihm hart genug, um zu bezeichnen, wie stark der Einzelne in Mitleidenschaft gezogen ist. Will man mit Rücksicht hierauf die verschiedenen Konfessionen überblicken, so zeigt sich eine Gradation, bei welcher der tiefen protestantischen Frömmigkeit der Sieg verbleibt. Die griechische Kirche nennt die Erbsünde ἁμάρτημα προπατορικόν.

Sie hat nicht einmal einen Begriff; denn dieses Wort ist nur eine historische Angabe und bezeichnet nicht, wie der Begriff, das Gegenwärtige, sondern nur das historisch Abgeschlossene. Das vitium originis Tertullians ist wohl ein Begriff, doch erlaubt die Sprachform auch, das Historische als das Vorschlagende zu fassen. Augustins peccatum originale („quia originaliter tradatur") giebt den Begriff an, welcher durch die Distinktion des peccatum originans und originatum noch deutlicher bestimmt wird. Der Protestantismus verwirft scholastische Bestimmungen (carentia imaginis dei, defectus justitiae originalis), wie auch, daß die Erbsünde eine Strafe sein soll (concupiscentiam poenam esse, non peccatum, disputant adversarii, Apol. A. C.); und nun beginnt die begeisterte Klimax: vitium, peccatum, reatus, culpa. Man will nur die zerknirschte Seele sich aussprechen lassen, und so kann in die Aussagen über die Erbsünde wohl auch bisweilen ein ganz widersprechender Gedanke mit einfließen (nunc quoque afferens iram dei iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt). Oder aber nimmt die Beredsamkeit der bekümmerten Seele auf das Denken gar keine Rücksicht, um von der Erbsünde nur das Entsetzliche zu sagen: quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum simus. Doch ist die Konkordienformel, welche diese Aussage hat, vorsichtig genug, dagegen zu protestieren, daß man dies denken wolle; denn wenn man es denken wollte, so würde ja die Sünde die Substanz des Menschen.*) Sobald aber die Begeisterung des Glaubens und der Zerknirschung schwindet, ist mit solchen Bestimmungen nicht mehr gedient, die es der schlauen Verständigkeit nur zu leicht machen, sich der Erkenntnis der Sünde zu entziehen. Daß man andere Bestimmungen braucht, ist aber doch ein zweifelhafter Beweis für die Vollkommenheit der Zeit, ganz im selben Sinne, wie wenn mehr als drakonische Gesetze nötig sind.

Das Phantastische, das sich hier gezeigt hat, wiederholt sich ganz konsequent an einem andern Punkte der Dogmatik, nämlich

*) Daß die form. conc. diese Bestimmung zu denken verbot, muß indessen als Beweis der energischen Leidenschaft gepriesen werden, mit der sie das Denken gegen das Undenkbare anlaufen läßt. Diese Energie ist gegenüber dem modernen Denken, welches sichs gern etwas leichter macht, sehr zu bewundern.

in der Versöhnungslehre. Hier wird gesagt, daß Christus für die Erbsünde Genugthuung geleistet habe. Wie steht es nun aber mit Adam? Er brachte ja die Erbsünde in die Welt; war also die Erbsünde bei ihm nicht eine aktuelle Sünde? Oder bedeutet die Erbsünde bei Adam dasselbe wie bei jedem in dem Geschlecht? In diesem Falle ist der Begriff aufgehoben. Oder war Adams ganzes Leben Erbsünde? Erzeugte in ihm die erste Sünde nicht andere, aktuelle Sünden? Der Fehler in dem Vorausgehenden zeigt sich hier deutlicher; denn Adam steht so phantastisch außerhalb der Geschichte, daß er der einzige ist, der von der Versöhnung ausgeschlossen ist.

Wie man nun auch das Problem stellen mag: sowie Adam eine phantastische Sonderstellung erhält, ist alles in Verwirrung. Die Erklärung von Adams Sünde ist deshalb zugleich die Erklärung der Erbsünde; jene ohne diese oder diese ohne jene erklären zu wollen, hat keinen Sinn und Wert. Der tiefste Grund dieser Erscheinung liegt in der wesentlichen Bestimmung menschlicher Existenz, daß der Mensch Individuum ist und als solches zugleich er selbst und das ganze Geschlecht, so daß das ganze Geschlecht an dem Individuum partizipiert und das Individuum an dem ganzen Geschlecht.*) Hält man dies nicht fest, so kommt man entweder zu der pelagianischen, socinianischen, philanthropischen Einzahl, oder verliert man sich ins Phantastische. Der prosaische Verstand löst das Geschlecht numerisch in ein Einmaleins auf. Phantastisch aber ist es, wenn man Adam die wohlgemeinte Ehre genießen läßt, mehr als das ganze Geschlecht zu sein, oder die zweideutige Ehre, außerhalb des Geschlechts zu stehen.

Jeden Augenblick hat es seine Gültigkeit, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht. Dies ist die Vollkommenheit des Menschen als Zustand gesehen. Zugleich ist es ein Gegensatz; ein Gegensatz ist aber jederzeit Ausdruck einer Aufgabe; eine Aufgabe aber ist eine Bewegung; eine Bewegung aber, welche sich auf dasselbe als Aufgabe hinbewegt, welches als dieses Selbe aufgegeben war, ist eine historische Bewegung. Also hat das Individuum

*) Wenn also ein Einzelner gänzlich vom Geschlecht abfallen könnte, so würde sein Abfall zugleich das Geschlecht anders bestimmen; wenn hingegen ein Tier von der Art abfiele, so würde diese ganz gleichgültig dagegen sein.

Geschichte; hat aber das Individuum Geschichte, so hat sie auch das Geschlecht. Jedes Individuum hat dieselbe Vollkommenheit; eben deshalb fallen die Individuen nicht numerisch auseinander, sowenig wie der Begriff des Geschlechts zum Phantom wird. Jedes Individuum ist an der Geschichte aller anderen Individuen wesentlich beteiligt, ja ebenso wesentlich, wie an seiner eigenen. Des Individuums Vollendung in sich selbst ist somit die vollkommene Partizipation an dem Ganzen. Kein Individuum ist gleichgültig gegen die Geschichte des Geschlechts, ebensowenig das Geschlecht gegen die irgend eines Individuums. Indem nun die Geschichte des Geschlechts vorwärts schreitet, beginnt das Individuum beständig von vorn (denn es ist es selbst und das Geschlecht), und in ihm die Geschichte des Geschlechts.

Adam ist der erste Mensch; er ist zugleich er selbst und das Geschlecht. Halten wir an ihm fest, so leitet uns hierbei nicht die ästhetische Erwägung, daß dies schön sei; auch nicht das hochsinnige Gefühl, wir dürfen ihn, der alles verschuldete, doch nicht sozusagen im Stiche lassen, treibt uns, daß wir uns mit ihm zusammenfassen; nicht die Begeisterung der Sympathie, nicht die Ueberredungskunst der Pietät drängt uns den Entschluß ab, daß wir die Schuld mit ihm teilen, wie das Kind mit dem Vater schuldig zu sein wünscht; es lehrt uns auch nicht ein erzwungenes Mitleid, uns in das zu finden, in was wir uns nun einmal finden müssen: der Gedanke vielmehr ist es, der uns nötigt, an ihm festzuhalten. Darum bringt die Dogmatik alles in Verwirrung, wenn sie Adam zum caput generis humani naturale, seminale, foederale macht, um seine Bedeutung für das Geschlecht zu erklären. Er ist von dem Geschlecht nicht wesentlich verschieden — denn so ist dieses überhaupt nicht vorhanden; er ist nicht das Geschlecht — denn so ist dieses ebenfalls nicht vorhanden; er ist er selbst und das Geschlecht. Was Adam erklärt, erklärt darum auch das Geschlecht und umgekehrt.

§ 2.

Der Begriff der „ersten Sünde".

Nach den traditionellen Begriffen ist der Unterschied zwischen Adams erster Sünde und der ersten Sünde jedes Menschen dieser:

Adams Sünde bedingt die Sündhaftigkeit als Konsequenz, jede andre erste Sünde setzt die Sündhaftigkeit als Bedingung voraus. Wäre dies so, so stünde Adam wirklich außerhalb des Geschlechts, und dieses begänne nicht mit ihm, sondern hätte seinen Anfang außerhalb seiner selbst — was gegen jeden Begriff streitet.

Daß die erste Sünde etwas Andres bedeutet als eine Sünde (d. h. eine Sünde wie andre mehr), und auch etwas Andres als eine Sünde (so daß sie als Nr. 1 neben Nr. 2 stünde), ist leicht einzusehen. Die erste Sünde ist eine Qualitäts-Bestimmung; die erste Sünde ist die Sünde. Dies ist das Geheimnis des Ersten und für die abstrakte Verständigkeit natürlich ein Aergernis. Für sie ist einmal keinmal; ihr sind erst mehrere Mal wirklich etwas. Das ist aber durchaus verkehrt; denn die mehrere Mal bedeuten entweder je für sich ebensoviel wie das erste Mal, oder aber alle zusammen weit nicht so viel. Es ist deshalb Aberglaube, wenn man in der Logik meint, daß durch ein fortgesetztes quantitatives Bestimmen eine neue Qualität entstehe; und es ist eine unerlaubte Vertuschung, wenn man zwar nicht verheimlicht, daß es nicht ganz so zugehe, dagegen die Konsequenz dieses Satzes für die gesamte logische Immanenz verbirgt, indem man ihn in die logische Bewegung mit aufnimmt, wie Hegel es thut.*) Die neue Qualität kommt mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften.

Wenn die erste Sünde numerisch eine Sünde bedeutet, so entsteht keine Geschichte, so erhält die Sünde weder in dem Indi-

---

*) Ueberhaupt hat dieser Satz über das Verhältnis zwischen dem quantitativen Bestimmen und der neuen Qualität eine lange Geschichte. Eigentlich bestand die ganze griechische Sophistik darin, nur ein quantitatives Bestimmen zu statuieren, weshalb sie keinen größern Gegensatz kannte, als den der Gleichheit und der Ungleichheit. In der neuern Philosophie wollte sich Schelling zuerst mit einem bloß quantitativen Bestimmen behelfen, um alle Verschiedenheit zu erklären; später tadelte er dasselbe an der Disputation Eschenmayers. Hegel statuierte den Sprung, aber in der Logik. Rosenkranz bewundert in seiner Psychologie Hegel darum. In seiner letzten Schrift über Schelling tadelt er diesen und lobt Hegel. Hegels Unglück ist aber eben das, daß er die neue Qualität geltend machen will, und es doch nicht will, da er es in der Logik thun will. Diese aber muß ein ganz andres Bewußtsein um sich selbst und ihre Bedeutung bekommen, sobald dies erkannt wird.

viduum noch in dem Geschlecht Geschichte. In keinem von beiden — denn die Bedingung hierfür ist dieselbe, wenn auch darum die Geschichte des Geschlechts nicht als solche die des Individuums, noch die Geschichte des Individuums die des Geschlechts ist, außer sofern der Gegensatz beständig die Aufgabe ausdrückt.

Durch die erste Sünde kam die Sünde in die Welt. Ganz im selben Sinne gilt es aber von der ersten Sünde jedes späteren Menschen, daß durch sie die Sünde in die Welt kommt. Daß dieselbe vor Adams erster Sünde überhaupt nicht da war, ist eine ganz zufällige Reflexion, welche die Sünde als solche gar nicht berührt und daher auch nicht die Bedeutung oder das Recht beanspruchen kann, Adams Sünde größer oder jedes andern Menschen erste Sünde kleiner zu machen. Dies ist eben eine logische und ethische Ketzerei, daß man sich den Anschein geben will, als ob sich die Sündhaftigkeit in einem Menschen so lange quantitativ bestimme, bis sie zuletzt durch eine generatio aequivoca die erste Sünde desselben hervorbringe. Dies geschieht nicht, so wenig als Trop, der doch ein Meister im quantitativen Bestimmen war, mit Hilfe dessen Kandidat wurde. Mathematiker und Astronomen mögen sich mit unendlich kleinen, verschwindenden Größen helfen, wenn sie können; im Leben helfen sie nicht zu einem Examen, und noch weniger dazu, den Geist zu erklären. Wenn die erste Sünde jedes späteren Menschen so aus der Sündhaftigkeit hervorginge, so wäre an ihr nur unwesentlich, daß sie die erste ist, wesentlich dagegen — wenn etwas Derartiges sich überhaupt denken ließe — ihre laufende Nummer in dem alles aufsaugenden Fonds des Geschlechts. So aber steht es nicht, und es ist gleich dumm, unlogisch, unethisch, unchristlich, daß man um die Ehre des ersten Erfinders buhlt, wie daß man durch das gedankenlose Gerede, man habe nichts Andres gethan, als alle andern auch, etwas von sich abwälzen will. Das Vorhandensein der Sündhaftigkeit in einem Menschen, die Macht des Beispiels u. s. f., das alles sind nur quantitative Bestimmungen, die nichts erklären*), außer man wollte annehmen, daß ein Individuum das Geschlecht sei, statt, daß jedes Individuum es selbst ist und das Geschlecht.

*) Was sie übrigens als Momente in der Geschichte des Geschlechts, als Anlauf zum Sprunge, der doch den Sprung nicht erklären kann, zu bedeuten haben, ist eine andre Sache.

Die Erzählung der Genesis von der ersten Sünde wird insbesondere in unsrer Zeit ziemlich fahrlässig als eine Mythe betrachtet. Das hat seinen guten Grund; was man an ihre Stelle setzte, war eine Mythe, und zudem eine einfältige Mythe; denn wenn der Verstand auf das Mythische verfällt, so giebt es selten etwas Andres als Geschwätz. Jene Erzählung ist die einzige dialektisch-konsequente Auffassung. Ihr ganzer Gehalt ist eigentlich in dem Satz konzentriert: *Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt.* Wäre dies nicht der Fall, so wäre die Sünde als etwas Zufälliges hereingekommen und man sollte sie lieber nicht zu erklären versuchen. Die Schwierigkeit für den Verstand ist aber der Triumph der Erklärung, deren tiefsinnige Konsequenz: daß die Sünde sich selbst voraussetzt; daß sie so in die Welt kommt, daß sie vorausgesetzt ist, indem sie da ist. Die Sünde tritt also als das Plötzliche ein, d. h. durch den Sprung; dieser Sprung aber setzt zugleich die Qualität; indem aber die Qualität gesetzt wird, im selben Augenblick ist der Sprung in die Qualität hineingenommen; er ist von der Qualität vorausgesetzt und die Qualität von dem Sprunge. Dies ist für den Verstand ein Aergernis, ergo ist es eine Mythe. Als Ersatz dafür dichtet er selber eine Mythe, welche aber den Sprung leugnet, den Kreis in eine gerade Linie auseinanderlegt — und nun geht alles natürlich zu. Er phantasiert etwas darüber, wie der Mensch vor dem Sündenfall war; und so nach und nach während des Geschwätzes wird die projektierte Unschuld zur Sündhaftigkeit — und so, so ist sie nun da. Die Argumentationsweise des Verstandes bei dieser Gelegenheit kann man passend mit jener lustigen Etymologie vergleichen: alopex, lopex, opex, pex, pax, pox, fox, Fuchs — da hat mans ja, das eine Wort ist ganz natürlich von dem andern abgeleitet! Sollte etwas an der Mythe des Verstandes sein, so müßte es dies sein, daß die Sündhaftigkeit der Sünde vorausgeht. Wenn das aber in dem Sinne wahr sein soll, daß die Sündhaftigkeit durch etwas Andres als durch die Sünde hereingekommen ist, so ist der Begriff aufgehoben. Ist sie aber durch die Sünde hereingekommen, so ist ja diese vorausgegangen. Dieser Widerspruch ist die einzige dialektisch konsequente Auffassung, welche sowohl dem Sprung als der Immanenz (d. h. der späteren Immanenz) gerecht wird.

Durch Adams erste Sünde kam also die Sünde in die Welt. Dieser Satz, wie er gemeinhin in Brauch ist, enthält indessen eine ganz äußerliche Reflexion, die gewiß viel zu der Entstehung der schwebenden Mißverständnisse beigetragen hat. Daß die Sünde in die Welt kam, ist ganz richtig; das berührt aber Adam in besonderer Weise nicht. Will man sich ganz scharf und genau ausdrücken, so muß man sagen, daß durch die erste Sünde die Sündhaftigkeit in Adam hineinkam. Nun fällt es niemand ein, von irgend einem späteren Menschen zu sagen, daß durch seine erste Sünde die Sündhaftigkeit in die Welt komme; und doch kommt diese durch dieselbe auf eine ähnliche Weise (d. h. auf eine Weise, die nicht wesentlich verschieden ist) in die Welt. Denn, nimmt man es scharf und genau, so ist die Sündhaftigkeit nur in der Welt, soweit sie durch die Sünde hereinkommt.

Daß man sich in Bezug auf Adam anders ausgesprochen hat, ist nur darin begründet, daß die Konsequenz von Adams phantastischem Verhältnis zu dem Geschlecht sich überall wieder zeigen muß. Seine Sünde ist die Erbsünde; sonst weiß man nichts von ihm. Aber die Erbsünde in Adam gesehen ist nur jene erste Sünde. Ist nun Adam das einzige Individuum, das keine Geschichte hat? So ließe man ja das Geschlecht mit einem Individuum beginnen, das kein Individuum ist, womit sowohl der Begriff des Geschlechts als der des Individuums aufgehoben ist. Kann irgend ein andres Individuum des Geschlechts in seiner Geschichte eine Bedeutung für die Geschichte des Geschlechts haben, so hat Adam auch eine solche; hat Adam sie nur durch jene erste Sünde, so ist der Begriff der Geschichte aufgehoben, d. h. die Geschichte ist in demselben Augenblick vorbei, in welchem sie begann. *)

Indem nun das Geschlecht nicht mit jedem Individuum von

---

*) Es gilt beständig, Adam ganz im selben Sinne wie jedes andre Individuum in das Geschlecht hineinzunehmen. Darauf sollte die Dogmatik besonders der Versöhnung wegen achten. Die Lehre, daß Adam und Christus einander entsprechen, erklärt lediglich nichts; sie verwirrt vielmehr alles. Es kann ja eine Analogie vorhanden sein, aber die Analogie ist, gegen den Begriff gehalten, unvollkommen. Nur Christus ist ein Individuum, das mehr als Individuum ist; deshalb kommt er aber auch nicht zum Beginn, sondern in der Fülle der Zeit.

vorn beginnt*), erhält die Sündhaftigkeit des Geschlechts eine Geschichte. Doch schreitet diese nur in quantitativen Bestimmungen fort, während das Individuum mit dem Sprung in die Qualität an ihr teilnimmt. Deshalb beginnt das Geschlecht nicht mit jedem Individuum von vorn — so wäre es gar nicht vorhanden; dagegen beginnt jedes Individuum mit dem Geschlecht von vorn.

Will man nun sagen, Adams Sünde brachte die Sünde des Geschlechts in die Welt, so meint man das entweder phantastisch — womit jeder Begriff aufgehoben ist —, oder man kann es mit dem gleichen Recht von jedem Individuum sagen, das durch seine erste Sünde die Sündhaftigkeit hereinbringt. Das Geschlecht mit einem Individuum beginnen zu lassen, das außerhalb des Geschlechts steht, ist eine Mythe des Verstandes, analog derjenigen, die Sündhaftigkeit auf andre Weise als mit der Sünde beginnen zu lassen. Was man damit erreicht, ist nur, daß man das Problem hinzieht; denn dieses wendet sich natürlich an den Menschen Nr. 2 um eine Erklärung, oder eigentlich an Nr. 1, da Nr. 1 zu Nr. 0 geworden ist.

Was oft täuscht und allerlei phantastische Vorstellungen in Gang bringen hilft, ist das Generationsverhältnis. Wie wenn der spätere Mensch durch die Abstammung von dem ersten wesentlich verschieden wäre! Vielmehr ist die Abstammung nur der Ausdruck für die Kontinuität in der Geschichte des Geschlechts, die sich allezeit in quantitativen Bestimmungen bewegt und darum auch keineswegs im stande ist, ein Individuum hervorzubringen; denn wenn sich eine Tierart auch durch tausend und abermals tausend Generationen erhält, so bringt sie doch nie ein Individuum hervor. Wenn der zweite Mensch nicht von Adam abstammte, so wäre er nicht der zweite Mensch, sondern eine leere Wiederholung; dann wäre mit ihm weder ein Geschlecht entstanden noch ein Individuum. Jeder einzelne Adam wäre eine Statue für sich selbst geworden; wie Sträflinge nach ihrer Nummer genannt werden, ja in noch unvollkommenerem Sinn, wäre er nur durch die gleichgültige Bestimmung der Zahl zu bestimmen gewesen. Aufs höchste wäre jeder Einzelne

---

*) Der Gegensatz hierzu ist in § 1 ausgesprochen: indem die Geschichte des Geschlechts vorwärts schreitet, beginnt das Individuum beständig von vorn.

er selbst gewesen, nicht er selbst und das Geschlecht; und er hätte keine Geschichte bekommen, wie ein Engel keine Geschichte hat, sondern nur er selbst ist und an keiner Geschichte partizipiert.

Ich brauche wohl nicht besonders zu sagen, daß diese Auffassung sich keinen Pelagianismus zu schulden kommen läßt. Bei diesem spielt jedes Individuum unbekümmert um das Geschlecht auf seinem Privattheater seine kleine Geschichte ab. Nach der vorgetragenen Auffassung hingegen geht die Geschichte des Geschlechts ruhig ihren Gang fort, und in dieser setzt kein Individuum an derselben Stelle ein, wie ein andres, während jedes Individuum von vorn beginnt und doch im selben Augenblick da ist, wo es in der Geschichte einsetzen soll.

§ 3.

Der Begriff der Unschuld.

Es gilt hier wie überall: will man in unsern Tagen eine dogmatische Bestimmung bearbeiten, so muß man damit anfangen, zu vergessen, was Hegel entdeckt hat, um der Dogmatik aufzuhelfen. Es wird einem ganz wunderlich zu Mute, wenn man bei Dogmatikern, die doch sonst einigermaßen rechtgläubig sein wollen, an diesem Punkte Hegels beliebte Bemerkung angeführt sieht, daß die Bestimmung des Unmittelbaren sei, aufgehoben zu werden, als wäre Unmittelbarkeit und Unschuld durchaus identisch. Hegel hat ganz konsequent jeden dogmatischen Begriff gerade so weit verflüchtigt, daß er als ein geistreicher Ausdruck für das Logische noch eine reduzierte Existenz fristet. Daß das Unmittelbare aufgehoben werden muß, braucht man sich nicht von Hegel sagen zu lassen, und er hat sich mit diesem Ausspruch auch kein so unsterbliches Verdienst erworben, da derselbe logisch nicht einmal korrekt ist; denn das Unmittelbare muß nicht aufgehoben werden, da es nie da ist. Der Begriff der Unmittelbarkeit ist in der Logik zu Hause, der Begriff der Unschuld in der Ethik; es muß aber jeder Begriff von der Wissenschaft aus besprochen werden, welcher er zugehört, ob er nun derselben in der Weise zugehört, daß er in ihr entwickelt wird, oder in der Weise, daß er entwickelt wird, indem er vorausgesetzt wird.

Unethisch ist es nun, zu sagen, die Unschuld müsse aufgehoben werden; denn wäre sie auch in dem Augenblicke, da sie genannt wird, aufgehoben, so verbietet uns doch die Ethik zu vergessen, daß sie nur aufgehoben werden kann durch Schuld. Wenn man daher von der Unschuld wie von der Unmittelbarkeit redet und logisch kurz und gut dies Flüchtigste eben verschwunden sein läßt, oder ästhetisch gefühlvoll über das klagt, was es gewesen und daß es verschwunden sei, so ist man zwar geistreich, aber man vergißt die Pointe.

Wie also Adam die Unschuld durch die Schuld verlor, ebenso verliert sie jeder Mensch. Geschah es nicht durch Schuld, daß er sie verlor, so war es auch nicht die Unschuld, die er verlor, und war er nicht unschuldig, bevor er schuldig wurde, so wurde er nie schuldig.

Was Adams Unschuld betrifft, so hat es nicht an allerhand phantastischen Vorstellungen gefehlt; ob sie nun in Zeiten, wo der Sammt der Kanzeln sowohl als auch das Beginnen des Geschlechts noch weniger schäbig war als jetzt, symbolische Würde erlangten, oder ob sie mehr abenteuerlich als verdächtige Erfindungen der Dichtung da und dort umgingen. Je phantastischer man sich Adam aufputzte, desto unerklärlicher wurde es, daß er sündigen konnte, desto schrecklicher wurde seine Sünde. Indessen hatte er ein- für allemal die ganze Herrlichkeit verspielt, und darum wurde man je nach Zeit und Gelegenheit sentimental oder witzig, schwermütig oder leichtsinnig, historisch zerknirscht oder phantastisch munter; aber die Pointe der Sache faßte man nicht ethisch auf.

Was die Unschuld der späteren Menschen (d. h. aller, Adam und Eva ausgenommen) betrifft, so hatte man von ihr geringe Vorstellungen. Der ethische Rigorismus übersah die Grenze des Ethischen und war gutmütig genug zu glauben, die Menschen würden die Gelegenheit, sich von dem Ganzen wegzuschmuggeln, nicht benutzen, wo Ausflüchte doch so leicht gemacht wurden; der Leichtsinn sah überhaupt nichts. Aber nur durch Schuld wird die Unschuld verloren; jeder Mensch verliert sie wesentlich auf dieselbe Weise wie Adam, und es liegt weder im Interesse der Ethik, alle außer Adam zu bekümmerten und interessierten Zuschauern der Verschuldung, aber nicht zu Schuldigen zu machen, noch im Interesse der Dogmatik, alle zu interessierten und

teilnehmenden Zuschauern der Versöhnung zu machen, aber nicht zu Versöhnten.

Wenn man so oft die Zeit der Dogmatik und Ethik und seine eigene Zeit damit vergeudet hat, zu überlegen, was wohl geschehen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, so zeigt sich bloß, daß man eine unrichtige Stimmung und darum auch einen unrichtigen Begriff mitbringt. Der Unschuldige kann nie darauf verfallen, so zu fragen, und wenn der Schuldige so fragt, so sündigt er; denn in seiner ästhetischen Neugier will er ignorieren, daß er selbst die Verschuldung in die Welt gebracht, daß er selbst die Unschuld durch Schuld verloren hat.

Die Unschuld ist darum nicht wie das Unmittelbare etwas, das aufgehoben werden muß, dessen Bestimmung ist, aufgehoben zu werden; sie ist nicht zuerst eigentlich nicht da, um erst dadurch, daß sie aufgehoben wird, und erst dann als dasjenige, welches war, bevor es aufgehoben wurde und nun aufgehoben ist, selbst Dasein zu gewinnen. Die Unmittelbarkeit wird nicht durch die Mittelbarkeit aufgehoben; indem vielmehr die Mittelbarkeit hervortritt, hat sie im selben Augenblicke die Unmittelbarkeit aufgehoben. Die Aufhebung der Unmittelbarkeit ist darum eine immanente, Bewegung innerhalb der Unmittelbarkeit, oder sie ist eine immanente in entgegengesetzter Richtung gehende Bewegung innerhalb der Mittelbarkeit, durch welche diese die Unmittelbarkeit voraussetzt. Die Unschuld ist etwas, das durch ein Transcendentes aufgehoben wird, weil eben die Unschuld *etwas* ist (während der richtigste Ausdruck für die Unmittelbarkeit der ist, den *Hegel* für das reine Sein gebraucht: sie ist nichts); deshalb entsteht auch aus ihr etwas Heterogenes, wenn sie durch die Transcendenz aufgehoben wird; während die Mittelbarkeit eben die Unmittelbarkeit ist. Die Unschuld ist eine Qualität; sie ist ein *Zustand*, der ganz wohl bestehen kann; und darum hat die Hast der Logik, sie aufzuheben, nichts zu bedeuten, während sie sich in der Logik selber etwas mehr beschleunigen sollte; denn da kommt sie, so eilig sie es hat, doch meist zu spät. Die Unschuld ist nicht eine Vollkommenheit, die man zurückwünschen soll; denn sobald man sie wünscht, ist sie verloren, und dann ist es eine neue Schuld, die Zeit mit Wünschen zu vertrödeln. Die Unschuld ist nicht eine Unvollkommenheit, bei der man nicht stehen bleiben kann; denn sich selbst

ist sie stets genug, und der, welcher sie verloren hat (so wie sie allein verloren werden kann, d. h. durch Schuld, nicht so, wie er sie etwa verloren haben möchte), wird nicht darauf verfallen, seine Vollkommenheit auf Kosten der Unschuld anzupreisen.

Die Erzählung in der Genesis giebt nun auch die richtige Erklärung der Unschuld. Unschuld ist Unwissenheit. Sie ist keineswegs das reine Sein des Unmittelbaren, denn sie ist Unwissenheit. Daß man die Unwissenheit, oberflächlich betrachtet, zum Wissendwerden bestimmt sieht, ist etwas, das der Unwissenheit durchaus nicht zukommt.

Es ist wohl einleuchtend, daß diese Auffassung sich keinen Pelagianismus zu schulden kommen läßt. Das Geschlecht hat seine Geschichte; in dieser hat die Sündhaftigkeit ihre kontinuierliche, quantitative Bestimmtheit; die Unschuld aber wird beständig nur durch den qualitativen Sprung des Individuums verloren. Daß diese Sündhaftigkeit, welche den Fortschritt des Geschlechts bildet, in dem Einzelnen, der durch seinen Akt an ihr teilnimmt, sich als größere oder kleinere Disposition zeigen kann, ist wohl wahr, aber dies ist ein Mehr oder Weniger, eine quantitative Bestimmung, die nicht den Begriff der Schuld konstituiert.

§ 4.

Der Begriff des Sündenfalls.

Wenn also die Unschuld Unwissenheit ist; wenn in der Unwissenheit des Einzelnen die Verschuldung des Geschlechts in ihrer jeweiligen quantitativen Bestimmtheit enthalten ist und sich durch seinen Akt als seine Verschuldung erweist: so scheint sich ja zwischen der Unschuld Adams und der jedes späteren Menschen ein Unterschied zu ergeben. Die Antwort hierauf ist schon gegeben: ein Mehr konstituiert keine Qualität. Zugleich aber möchte es scheinen, es sei leichter zu erklären, wie ein späterer Mensch die Unschuld verloren habe. Dies ist aber nur Schein. Die höchste quantitative Bestimmtheit erklärt den qualitativen Sprung so wenig wie die niederste; kann ich die Schuld in einem späteren Menschen erklären, so kann ich sie ebenso gut in Adam erklären. Nur durch die Macht der Gewohnheit, besonders aber durch die

Gedankenlosigkeit und Stupidität erhält die Sache den Anschein, als ob das erstere leichter wäre als das letztere. Man möchte sich gern aus dem hellen Sonnenschein der Konsequenz wegschleichen, der lotrecht dem Einzelnen auf den Scheitel fällt. Man will sich in die Sündhaftigkeit finden, an derselben mit tragen u. s. w. Damit braucht man sich keine Ungelegenheit zu machen; die Sündhaftigkeit ist keine Epidemie, die verschleppt wird wie die Kuhpocken, „und jeder Mund soll zugestopft werden". Daß ein Mensch in tiefem Ernst sagen kann, er sei aus sündlichem Samen gezeugt und seine Mutter habe ihn in Sünden empfangen, ist ganz richtig; aber darum kann er eigentlich erst recht bekümmert sein, wenn er selbst die Sünde in die Welt gebracht und dies alles auf sich gezogen hat; denn es ist ein Widerspruch, ästhetisch um die Sündhaftigkeit bekümmert sein zu wollen. Der einzige, der ohne Schuld um die Sünde sich Sorge machte, war Christus; für ihn war sie aber doch nicht ein Schicksal, in das er sich eben finden mußte, denn er war der, welcher frei erwählte, die Sünde der ganzen Welt zu tragen und ihre Strafe zu erleiden. Dies ist keine ästhetische Bestimmung; denn Christus war mehr als Individuum.

Unschuld ist also Unwissenheit; wie wird sie aber verloren? Alle die sinnreichen und einfältigen Hypothesen zu repetieren, mit denen Denker und Projektenmacher, die an der großen menschlichen Angelegenheit, Sünde genannt, nur neugierig interessiert waren, den Anfang der Geschichte belagert haben, achte ich nicht der Mühe wert. Teils wünsche ich nicht die Zeit andrer mit der Darstellung dessen zu verderben, mit dessen Studium ich meine gute Zeit totgeschlagen habe; teils spielt das Ganze außerhalb der Geschichte in den nebelhaften Regionen, in welchen Hexen und Projektenmacher auf Besenstiel und Wurstspieß herumreiten.

Die Wissenschaft, die es mit der Erklärung zu thun hat, ist die Psychologie; sie aber kann doch nur bis zur Erklärung hinerklären und muß sich vor allem hüten, daß sie nicht den Anschein erregt, als wollte sie erklären, was keine Wissenschaft erklärt, und was die Ethik nur mittelbar erklärt, indem sie es durch die Dogmatik voraussetzt. Will man eine psychologische Erklärung vornehmen, einigemal wiederholen und dann meinen, es sei nicht unwahrscheinlich, daß wirklich die Sünde so in die

Welt gekommen sei, so hat man alles verwirrt. Die Psychologie hat innerhalb ihrer Grenzen zu bleiben; da kann ihre Erklärung stets ihren guten Sinn haben.

Eine psychologische Erklärung des Sündenfalls findet sich, gut und klar auseinandergesetzt, in Usteris Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Nun ist die Theologie so spekulativ geworden, daß sie derartiges bei Seite läßt; es liegt ja viel näher, einfach zu erklären, daß das Unmittelbare aufgehoben werden muß, und noch bequemer ist, was bisweilen die Theologie thut, nämlich im entscheidenden Moment der Erklärung für die spekulativen Anbeter unsichtbar zu werden. Usteris Entwickelung läuft darauf hinaus, daß gerade das Verbot, nicht von dem Baume der Erkenntnis zu essen, die Sünde in Adam erzeugt habe. Sie übersieht das Ethische durchaus nicht, sondern gesteht zu, daß sie gleichsam nur prädisponiert, was in Adams qualitativem Sprunge hervorbricht.*)

Was dieser Erklärung mangelt, ist, daß sie nicht recht für psychologisch gelten will. Dies ist natürlich kein Tadel; denn sie verfolgt keinen psychologischen Endzweck, sondern hat sich die Aufgabe gesetzt, Pauli Lehre zu entwickeln und an das Biblische auzuknüpfen. Aber in dieser Beziehung hat die Bibel schon oft schädlich gewirkt. Wenn man eine Untersuchung beginnt, so hat man sich schon gewisse klassische Stellen fest in den Kopf gesetzt,

---

*) Was Fr. Baader mit gewohnter Kraft und Bündigkeit in mehreren Schriften über die Bedeutung der Versuchung für die Konsolidation der Freiheit entwickelt hat, sowie über die mißverständliche, einseitige Auffassung der Versuchung als der Versuchung zum Bösen, die direkt die Bestimmung habe, den Menschen zu Fall zu bringen, da man vielmehr die Versuchung als das notwendige Andre der Freiheit betrachten sollte — dies muß natürlich jeder kennen, der über den vorliegenden Gegenstand nachdenken will. Hier das zu wiederholen, ist nicht nötig; man hat ja Fr. Baaders Schriften. Seine Gedanken weiter zu verfolgen, läßt sich auch nicht wohl machen, da es mir vorkommt, als habe Baader die Zwischenbestimmungen übersehen. Läßt man den Uebergang von der Unschuld zur Schuld nur durch den Begriff der Versuchung geschehen, so bringt man Gott in ein beinahe experimentierendes Verhältnis zum Menschen; man übersieht ferner die dazwischenliegenden, psychologisch festzustellenden Momente, da die Mittelbestimmung eben doch die concupiscentia bleibt, und giebt endlich mehr eine dialektische Untersuchung über den Begriff der Versuchung, als eine psychologische Erklärung des Näherliegenden.

und Gang und Resultat der Erklärung wird ein Arrangement dieser Stellen, als wäre einem das Ganze so fremd. — Je natürlicher, desto besser! Man setze in aller Ehrerbietung seine Erklärung neben die Meinung der Bibel hin und fange noch einmal von vorn an zu erklären, wenn beide nicht zusammenstimmen wollen. So kommt man doch nicht zu der verkehrten Stellung, die Erklärung verstehen zu sollen, bevor man versteht, was sie erklären soll, und auch nicht zu der hinterlistigen Stellung, die Schriftstellen so zu benutzen, wie die persischen Könige im Kampfe gegen die Aegypter den heiligen Stier benutzten: um sich zu sichern.

Wenn das Verbot den Sündenfall bedingen soll, so läßt man dasselbe die concupiscentia erwecken. Hier hat die Psychologie schon ihre Kompetenz überschritten. Eine concupiscentia ist eine Bestimmung von Sünde und Schuld vor Sünde und Schuld, die doch wieder nicht Schuld und Sünde sein soll, d. h. sie ist durch diese gesetzt. Der qualitative Sprung wird entnervt, der Sündenfall wird etwas Successives. Man gewinnt auch keinen Einblick, wie das Verbot die Konkupiszenz weckt, wenn schon von der heidnischen wie von der christlichen Erfahrung festgestellt wird, daß es den Menschen zu dem Verbotenen hinzieht. Aber auf die Erfahrung kann man sich eben nicht so ohne weiteres berufen, da erst näher untersucht werden sollte, in welchem Abschnitt des Lebens dies erfahren wird. Auch ist die Zwischenbestimmung der concupiscentia nicht zweideutig, woraus man sofort ersehen kann, daß sie keine psychologische Erklärung ist. Der stärkste, eigentlich der positivste Ausdruck, den die protestantische Kirche von dem Vorhandensein der Erbsünde in dem Menschen gebraucht, ist eben, daß er mit der concupiscentia geboren wird (omnes homines secundam naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia). Und doch macht die protestantische Lehre einen wesentlichen Unterschied zwischen der Unschuld eines späteren Menschen (wenn von einer solchen die Rede sein kann) und der Adams.

Die psychologische Erklärung darf also die Pointe nicht wegschwatzen, sondern muß in ihrer elastischen Zweideutigkeit bleiben, aus der die Schuld in dem qualitativen Sprunge hervorbricht.

§ 5.

Der Begriff der Angst.

Die Unschuld ist Unwissenheit. In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch, in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit. Der Geist ist im Menschen träumend. Diese Auffassung ist ganz in Uebereinstimmung mit der der Bibel, die dem Menschen im Stande der Unschuld die Kenntnis des Unterschieds zwischen gut und bös abspricht und damit über alle katholisch-verdienstlichen Phantastereien den Stab bricht.

In diesem Zustande ist Friede und Ruhe; doch es ist zur selben Zeit noch etwas Anderes da, das doch nicht Unfriede und Streit ist — es gibt ja nichts, um damit zu streiten! Was ist nun das? — Nichts! Welche Wirkung hat aber — Nichts? Es erzeugt Angst. Dies ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist. Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit voraus, aber diese Wirklichkeit ist nichts, und dieses Nichts sieht die Unschuld beständig vor sich.

Die Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes und gehört darum in die Psychologie. Im wachen Zustande ist der Unterschied zwischen mir und meinem Nicht-Ich gesetzt; im Schlafe ist dies suspendiert, im Traume ist er ein angedeutetes Nichts. Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich stets als eine Gestalt, welche seine Möglichkeit hervorlockt; aber sie ist weg, sowie er nach ihr greift, sie ist ein Nichts, das nur ängsten kann. Mehr kann sie nicht, so lange sie sich nur zeigt. Der Begriff der Angst wird fast nie in der Psychologie behandelt, darum muß ich darauf aufmerksam machen, daß sie von Furcht und ähnlichen Zuständen wohl zu unterscheiden ist; diese beziehen sich stets auf etwas Bestimmtes, während die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit ist. Darum findet man bei dem Tiere keine Angst, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist.

Wollen wir nun die dialektischen Bestimmungen der Angst betrachten, so zeigt sich, daß diese wirklich die psychologische Zweideutigkeit haben. Angst ist eine *sympathetische Antipathie* und eine *antipathetische Sympathie*. Ich glaube, man sieht leicht, daß dies in ganz anderm Sinne eine psychologische Be-

stimmung ist, als jene concupiscentia. Der Sprachgebrauch bestätigt das durchaus; man sagt: eine süße Angst, eine süße Beängstigung — und eine seltsame, wunderliche Angst, eine scheue Angst u. s. w.

Die Angst, welche in der Unschuld gesetzt ist, ist nun fürs erste keine Schuld, fürs andre keine beschwerende Last, kein Leiden, das sich mit der Seligkeit der Unschuld nicht vereinigen ließe. Betrachtet man Kinder, so findet man in ihnen die Angst bestimmter angedeutet als ein Suchen nach den Abenteuerlichen, dem Ungeheuren, Rätselhaften. Daß es Kinder gibt, bei welchen sich dies nicht findet, beweist nichts; das Tier hat es auch nicht, und je weniger Geist, desto weniger Angst. Diese Angst gehört dem Kinde so wesentlich zu, daß es sie nicht entbehren will; und wenn sie es auch ängstet, so fesselt sie es doch mit ihrer süßen Beängstigung. Bei allen Nationen, welche das Kindliche als den Traumzustand des Geistes bewahrt haben, ist diese Angst, und je tiefer sie ist, desto tiefer ist die Nation. Es ist nur eine prosaische Dummheit, wenn man meint, dies sei eine Desorganisation. Die Angst hat hier dieselbe Bedeutung wie die Schwermut auf einem viel späteren Punkte, wenn die Freiheit die unvollkommenen Formen ihrer Geschichte durchlaufen hat und nun im wahrsten Sinne des Wortes zu sich selbst kommen soll.*)

Wie nun das Verhältnis der Angst zu ihrem Gegenstande, dem Etwas, das nichts ist — der Sprachgebrauch sagt ja auch prägnant: sich vor nichts ängsten —, durchaus zweideutig ist, so wird auch der Uebergang, der hier von der Unschuld zur Schuld gemacht werden kann, gerade so dialektisch, daß sich ausweist: die Erklärung ist, was sie sein soll, psychologisch. Der qualitative Sprung hebt sich scharf von der Zweideutigkeit des vorausgehenden Zustandes ab. Denn wer durch Angst schuldig wird, ist ja unschuldig: es war ja nicht er selbst, sondern die Angst, eine fremde Macht, die ihn ergriff, eine Macht, die er nicht liebte, vor der er sich vielmehr abängstete; und doch ist er schuldig: er

*) Hierüber kann man „Entweder — Oder" (Kopenhagen 1843; [deutsch bei Fr. Richter, Leipzig, 1885]), nachsehen, besonders wenn man darauf aufmerksam ist, daß im ersten Teile die Schwermut mit ihrer angstvollen Sympathie und Selbstsucht herrscht, die im zweiten Teile erklärt wird.

versank in der Angst, die er doch liebte, während er sie fürchtete. Es gibt in der Welt nichts Zweideutigeres als dies, und darum ist dies die einzige psychologische Erklärung, während sie, um das nochmals zu wiederholen, niemals darauf verfallen kann, den qualitativen Sprung erklären zu wollen. Jede Vorstellung, die darauf hinauskommt, daß das Verbot den Menschen verlockte oder der Verführer ihn betrog, hat nur für eine oberflächliche Beobachtung die nötige Zweideutigkeit; sie betrügt die Ethik, reduziert den qualitativen Sprung auf quantitative Verschiebungen und will mit Hilfe der Psychologie dem Menschen auf Kosten der Ethik ein Kompliment machen — ein Kompliment, das sich jeder, der ethisch entwickelt ist, als eine neue gefährlichere Verführung verbitten muß.

Daß die Angst zum Vorscheine komme, ist das, worum sich alles dreht. Der Mensch ist eine Synthese des Seelischen und des Leiblichen; eine Synthese ist aber undenkbar, wenn die beiden nicht in einem Dritten geeint werden. Dieses Dritte ist der Geist. In der Unschuld ist der Mensch nicht bloß Tier; wäre er in einem Augenblick seines Lebens bloß Tier, so würde er überhaupt nie Mensch. Der Geist ist also zur Stelle, aber als unmittelbarer, träumender Geist. Soweit er zur Stelle ist, ist er in gewissem Sinne eine feindliche Macht; denn er stört beständig das Verhältnis zwischen Seele und Leib, das wohl Bestand hat, aber doch wieder nicht Bestand hat, insofern es erst durch den Geist Bestand gewinnen soll. Andrerseits ist er eine freundliche Macht, da er ja eben das Verhältnis konstituieren will. Welches ist nun das Verhältnis des Menschen zu dieser zweideutigen Macht? wie verhält sich der Geist zu sich selbst und zu seiner Bedingung? — Er hat Angst vor sich selbst. Sich selbst los werden kann der Geist nicht; auch kann er nicht sich selbst ergreifen, so lange er sich selbst außerhalb seiner selbst hat; in das Vegetative kann der Mensch auch nicht hinuntersinken, da er ja als Geist bestimmt ist; die Angst kann er nicht fliehen, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie wieder nicht, denn er flieht sie. Nun ist die Unschuld auf ihrer Spitze. Sie ist Unwissenheit, aber nicht eine tierische Brutalität, sondern eine Unwissenheit, die von Geist bestimmt, aber eben darum Angst ist, weil es eine Unwissenheit um Nichts ist. Hier ist kein Wissen vom Guten und Bösen;

sondern die ganze Wirklichkeit des Wissens projiziert sich in der Angst als das ungeheure Nichts der Unwissenheit.

Noch ist die Unschuld da, aber es braucht bloß ein Wort zu ertönen, so ist die Unwissenheit konzentriert. Dieses Wort kann die Unschuld natürlich nicht verstehen, aber die Angst hat gleichsam ihre erste Beute gefaßt; statt des Nichts hat sie ein rätselvolles Wort erhalten. Wenn es so in der Genesis heißt, daß Gott zu Adam sagte: „Bloß von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen darfst du nicht essen", so ist ja selbstverständlich, daß Adam dieses Wort eigentlich nicht verstand; denn wie sollte er den Unterschied von gut und böse verstehen, da diese Unterscheidung ja erst mit dem Genuß erfolgte?

Nimmt man nun an, daß das Verbot die Lust erwecke, so erhält man anstatt der Unwissenheit ein Wissen; denn Adam mußte doch ein Wissen um die Freiheit haben, wenn seine Lust danach ging sie zu gebrauchen. Diese Erklärung ist also ein ὕστερον πρότερον. Das Verbot ängstet ihn, denn das Verbot erweckt die Möglichkeit der Freiheit in ihm. Was an der Unschuld vorbeiging als das Nichts der Angst, das ist nun in sie selbst hineingekommen, und ist da wieder ein Nichts: die ängstende Möglichkeit zu *können*. Was das ist, daß er kann, davon hat er keine Vorstellung; sonst setzt man ja (was insgemein geschieht) das Spätere, den Unterschied zwischen gut und böse voraus. Nur die Möglichkeit zu können ist da, als eine höhere Form der Unwissenheit wie als ein höherer Ausdruck der Angst, weil dieses Können in höherem Sinne ist und nicht ist; weil er es in höherem Sinne liebt und flieht.

Nach dem Worte des Verbots folgt das Wort des Urteils: du sollst des Todes sterben. Was das besagen soll, sterben zu müssen, faßt Adam natürlich ganz und gar nicht; indessen hindert nichts, daß er die Vorstellung von etwas Schrecklichem erhalten habe, als ihm dies gesagt wurde. Selbst das Tier kann ja in dieser Hinsicht den mimischen Ausdruck und die Bewegung in der Stimme des Redenden verstehen, ohne daß es das Wort verstanden hat. Soll das Verbot die Lust erwecken, so erweckt natürlich auch die Androhung der Strafe eine abschreckende Vorstellung. Allein das ist verwirrend. Der Schrecken wird vielmehr nur zur Angst, denn Adam hat das Ausgesagte nicht verstanden; auch hier

ist also wiederum nur die Zweideutigkeit der Angst. Die unendliche Möglichkeit zu können, die das Verbot weckte, rückt nun dadurch näher, daß diese Möglichkeit eine weitere Möglichkeit als ihre Folge zeigt.

So ist die Unschuld aufs äußerste gebracht. Sie ist in Angst gefangen in ihrem Verhältnis zu dem Verbotenen und zu der Strafe. Sie ist nicht schuldig, und doch ist eine Angst in ihr, als wäre sie verloren.

Weiter kann die Psychologie nicht kommen, aber diesen Punkt kann sie erreichen, und vor allem kann sie ihn in ihrer Beobachtung des Menschenlebens wieder und wieder aufzeigen.

Ich habe mich zum Schluß an die biblische Erzählung angeschlossen. Ich ließ das Verbot und die Androhung der Strafe von außen kommen. Dies hat natürlich manchen Denker abgestoßen. Doch ist die Schwierigkeit derart, daß man darüber lächeln muß. Die Unschuld kann ja wohl sprechen; insofern besitzt sie in der Sprache den Ausdruck für alles Geistige. Darum braucht man nur anzunehmen, daß Adam mit sich selbst geredet habe. Dann fällt die Unvollkommenheit in der Erzählung fort, daß ein andrer zu Adam über etwas spricht, das er nicht versteht. Wenn Adam sprechen konnte, so muß er darum keineswegs das Ausgesprochene auch im tieferen Sinn verstanden haben. Vor allem gilt das von dem Unterschied zwischen gut und böse, der ja in der Sprache niedergelegt, aber doch nur für die Freiheit vorhanden ist. Die Unschuld kann diesen Unterschied wohl in den Mund nehmen; aber er ist nicht für sie da und hat für sie nur die Bedeutung, die wir in dem Vorausgehenden aufgewiesen haben.

§ 6.

Die Angst als Voraussetzung der Erbsünde, welche dieselbe zugleich rückläufig, in der Richtung auf ihren Ursprung, erklärt.

Wir wollen nun die Erzählung in der Genesis genauer durchgehen, dabei aber die fixe Idee zu vergessen suchen, daß sie ein Mythus sei, und uns daran erinnern, daß keine Zeit so flink

Verstandesmythen hervorbringt, wie die unsere, die eben in dem Bestreben, alle Mythen zu vertilgen, selbst Mythen produziert.

Adam war geschaffen und hatte den Tieren Namen gegeben — hier tritt also die Sprache hervor, wenn auch auf eine ebenso unvollkommene Weise wie bei den Kindern, welche die Tiere in ihrem Bilderbuch kennen und dabei zugleich sprechen lernen —, aber er hatte keine Genossin für sich gefunden. Eva war geschaffen worden, gebildet aus einer seiner Rippen. Sie stand in einem so innerlichen Verhältnis wie nur möglich zu ihm, aber doch war es noch ein äußerliches Verhältnis. Adam und Eva bilden nur eine numerische Wiederholung. Es hätte darum nicht mehr und nicht weniger bedeutet, ob es auch tausend solche Adam gewesen wären, statt einem. Dies mit Rücksicht auf die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paar. Die Natur liebt keinen bedeutungslosen Ueberfluß. Nimmt man nun an, daß das Geschlecht von mehreren Paaren abstamme, so hätte die Natur auf einen Augenblick einen nichtssagenden Ueberfluß gehabt. Sobald das Generationsverhältnis gesetzt ist, ist kein Mensch mehr überflüssig; denn jedes Individuum ist es selbst und das Geschlecht.

Nun folgt das Verbot mit dem Urteil. Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde und verlockte das Weib. Wenn man das nun auch einen Mythus nennen will, so darf man doch nicht vergessen, daß er den Gedanken durchaus nicht stört und auch den Begriff nicht verwirrt, wie es ein Verstandesmythus thut. Der Mythus läßt äußerlich vor sich gehen, was innerlich ist.

Man hat hier zunächst darauf zu achten, daß zuerst das Weib verführt wird, und dieses dann den Mann verführt. Ich werde später in einem andern Kapitel entwickeln, in welchem Sinne das Weib, wie man sagt, das schwächere Geschlecht ist, sowie, daß die Angst ihm mehr eignet als dem Manne.*)

---

*) Hiermit ist über die Unvollkommenheit des Weibes gegenüber dem Manne noch nichts entschieden. Wenn ihm auch die Angst mehr eignet, als dem Manne, so ist Angst doch keineswegs ein Zeichen von Unvollkommenheit. Will man von Unvollkommenheit reden, so liegt sie in etwas Anderem, nämlich darin, daß das Weib in Angst suchend aus sich selbst hinaus zu einem andern Menschen flieht, zum Manne.

Es wurde in dem Bisherigen schon mehrere Mal daran erinnert, daß die Auffassung, die in vorliegender Schrift auseinandergesetzt wird, die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit in der Generation nicht leugnet, oder, mit anderen Worten, nicht leugnet, daß die Sündhaftigkeit in der Generation ihre Geschichte hat; nur wird behauptet, daß diese sich in quantitativen Bestimmungen bewegt, während die Sünde stets durch den qualitativen Sprung des Individuums zum Vorschein kommt. Eine Bedeutung des quantitativen Fortschritts durch die Generation kann man schon hier sehen. Eva ist das Derivierte. Sie ist allerdings geschaffen wie Adam, aber sie ist aus einer vorhergehenden Schöpfung herausgeschaffen. Wohl ist sie unschuldig gleich Adam, aber es ist wie die Ahnung einer Disposition, die zwar nicht ist, aber doch als ein Wink darauf hin betrachtet werden kann, daß durch die Fortpflanzung die Sündhaftigkeit gesetzt wurde, daß die Derivation den Einzelnen prädisponiert, ohne ihn doch schuldig zu machen.

Man erinnere sich hier dessen, was § 5 über die Worte des Verbotes und des Urteils gesagt wurde. Die Unvollkommenheit in der Erzählung, daß Einer darauf gekommen sein sollte, zu Adam zu sagen, was er wesentlich nicht verstehen konnte, fällt fort, wenn man bedenkt, daß der Sprechende die Sprache ist, und es also Adam selbst ist, der redet.*)

Nun sind wir mit der Schlange noch im Rückstand. Ich bin kein Freund von „geistreichen" Theorien und werde volente Deo den Versuchungen der Schlange widerstehen, die vor Zeiten Adam und Eva versuchte und heutzutage die Skribenten versucht — „geistreich" zu sein. Ich gestehe lieber ohne Rückhalt, daß ich mit ihr keinen bestimmten Gedanken verknüpfen kann. Die Schlange verursacht überdies noch eine ganz andre Schwierigkeit, die nämlich, daß die Versuchung von außen kommen soll. Dies streitet direkt gegen die Lehre der Bibel, gegen die bekannte klas-

*) Will man ferner noch bemerken, es bleibe so die Frage, wie der erste Mensch sprechen gelernt habe, so antworte ich, daß dies ganz richtig ist, daß es aber außerhalb des Umfangs dieser ganzen Untersuchung liegt. Dies möge jedoch nicht dahin mißverstanden werden, als wollte ich mir nach modern philosophischem Brauch mit meiner ausweichenden Antwort die Miene geben, daß ich an einer andern Stelle diese Frage beantworten könne. Aber so viel steht doch fest, daß man nicht annehmen kann, die Menschen haben die Sprache selbst erfunden.

fische Stelle bei Jakobus, daß Gott niemand versucht und von niemand versucht wird, daß vielmehr jeder von sich selbst versucht wird. Glaubt man nämlich Gott damit gerettet zu haben, daß man den Menschen von der Schlange versucht werden läßt, und meint man so in Uebereinstimmung mit dem Satz des Jakobus zu sein, „daß Gott niemand versucht", so verstößt man doch gegen das Nächste, daß Gott von niemand versucht wird; denn das Attentat der Schlange auf den Menschen war zugleich eine indirekte Versuchung Gottes, da sie sich ja in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch eindrängen wollte; endlich verstößt man gegen das Dritte, daß jeder Mensch von sich selbst versucht wird.

Nun erfolgt der Sündenfall. Diesen kann die Psychologie nicht erklären, denn er ist der qualitative Sprung. Doch wollen wir noch einen Augenblick seine Folgen betrachten, wie sie in jener Erzählung angegeben werden, um noch einmal den Blick auf die Angst als die Voraussetzung der Erbsünde zu heften.

Die Folge war eine doppelte: daß die Sünde in die Welt kam, und daß das Sexuelle gesetzt wurde — ohne daß jedoch das eine vom andern getrennt werden dürfte. Dies ist von äußerster Wichtigkeit für die Deutung des ursprünglichen Zustandes des Menschen. War er nämlich keine Synthese, die in einem Dritten ruhte, so konnte ein Akt nicht zwei Folgen haben. War er nicht eine Synthese von Seele und Leib, die vom Geist getragen wird, so konnte nie das Sexuelle mit der Sündhaftigkeit eintreten.

Projektenmachereien wollen wir aus dem Spiele lassen und ganz simpel annehmen, daß die sexuelle Verschiedenheit vor dem Sündenfall da war, — nur daß sie eben doch nicht da war, weil sie in Unwissenheit nicht ist. Hierfür haben wir auch in der Schrift Anhaltspunkte.

In der Unschuld war Adam als Geist träumender Geist. Die Synthese war also nicht wirklich; denn das Verbindende ist eben der Geist, und dieser ist noch nicht als Geist gesetzt. Bei dem Tiere kann die sexuelle Verschiedenheit instinktmäßig sein; so aber kann ein Mensch sie nicht haben, weil er eben eine Synthese ist. In dem Augenblick, da der Geist sich selbst setzt, setzt er die Synthese; um aber die Synthese zu setzen, muß er sie erst scheidend durchdringen, und die Grenze des Sinnlichen ist eben das Sexuelle. Diese äußerste Grenze kann der Mensch erst in

dem Augenblick erreichen, da der Geist wirklich wird. Vor dieser Zeit ist er nicht Tier, aber auch nicht eigentlich Mensch; erst in dem Augenblick, da er Mensch wird, wird er es auch dadurch, daß er zugleich Tier wird.

Die Sündhaftigkeit ist also nicht die Sinnlichkeit, keineswegs, aber ohne Sünde keine Sexualität und ohne Sexualität keine Geschichte. Ein vollkommener Geist hat weder das eine noch das andre; deshalb ist ja auch die sexuelle Differenz in der Auferstehung aufgehoben und deshalb haben auch die Engel keine Geschichte. Auch wenn Michael alle Geschäfte, zu denen er ausgesandt wurde und die er vollbrachte, aufgezeichnet hätte, so wäre dies doch nicht seine Geschichte. Erst im Sexuellen ist die Synthese als Gegensatz gesetzt, aber zugleich (wie jeder Gegensatz) als Aufgabe, deren Geschichte im selben Augenblicke beginnt. Diese ist die Wirklichkeit, der die Möglichkeit der Freiheit vorausgeht. Die Möglichkeit der Freiheit besteht aber nicht darin, das Gute oder das Böse wählen zu können. Eine solche Gedankenlosigkeit entspricht ebensowenig der Schrift wie dem Denken. Die Möglichkeit besteht darin, daß man k a n n. In einem logischen System ist es bequem genug zu sagen, daß die Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehe. In der Wirklichkeit geht das nicht so leicht; da bedarf es einer Mittelbestimmung. Diese ist die Angst, welche den qualitativen Sprung ebensowenig erklärt, als sie ihn ethisch rechtfertigt. Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch nicht eine solche der Freiheit; sie ist eine gefangene Freiheit; in ihr ist die Freiheit nicht frei in sich selbst, sondern gefangen, nicht aber gefangen in der Notwendigkeit, sondern gefangen in sich selbst. Ist die Sünde notwendig in die Welt gekommen (was ein Widerspruch ist), so gibt es keine Angst. Ist die Sünde durch einen Akt eines abstrakten liberum arbitrium (das ebensowenig wie in der späteren Welt im Beginn derselben existiert hat, da es ein Gedanken-Unding ist) in die Welt gekommen, so gibt es wieder keine Angst. Logisch erklären zu wollen, wie die Sünde in die Welt gekommen, ist eine Thorheit, die nur Menschen einfallen kann, welche bis ins lächerliche bekümmert sind, um alles eine Erklärung zu erhalten.

Dürfte ich mir einen Wunsch erlauben, so möchte ich den aussprechen, daß doch kein Leser tiefsinnig genug wäre, zu fragen:

wenn nun Adam aber nicht gesündigt hätte? In dem Augenblick, da die Wirklichkeit gesetzt ist, geht die Möglichkeit als ein Nichts zur Seite, das alle gedankenlosen Menschen versucht. Daß sich doch die Wissenschaft nicht entschließen kann, die Menschen im Zaum zu halten und sich selbst zu bescheiden! Wenn ein Mensch eine dumme Frage thut, so sehe man wohl zu, daß man ihm nicht antwortet; denn sonst ist man noch einmal so dumm als der Frager. Das Thörichte in jener Frage liegt nicht sowohl in der Frage, als darin, daß man sich mit ihr an die Wissenschaft wendet. Bleibt man mit ihr zu Hause wie die kluge Else mit ihren Projekten, ruft man dort gleichgesinnte Freunde zusammen, so versteht man sich doch einigermaßen in seiner Dummheit. Die Wissenschaft kann derartiges nicht erklären. Jede Wissenschaft bewegt sich entweder in einer logischen Immanenz, oder in der Immanenz innerhalb einer Transcendenz, welche sie nicht erklären kann. Die Sünde ist nun eben jene Transcendenz, jenes discrimen rerum, in welchem die Sünde in den Einzelnen als Einzelnen hineinkommt. Anders kommt die Sünde nicht in die Welt und ist nie anders hereingekommen. Wenn nun der Einzelne so einfältig ist, nach der Sünde zu fragen als nach etwas, das ihn gar nicht betreffe, so fragt er wie ein Narr; denn entweder weiß er durchaus nicht, von was die Rede ist, und kann es unmöglich zu wissen bekommen, oder er weiß und versteht es, weiß dann aber auch, daß ihm keine Wissenschaft dies erklären kann. Indessen war die Wissenschaft doch bisweilen gefügig genug, solchen sentimentalen Wünschen mit grübelnden Hypothesen entgegenzukommen, von welchen sie zuletzt doch zugeben mußte, daß sie keine zureichende Erklärung bilden. Dies ist nun ganz gut, aber die Verwirrung zeigt sich darin, daß die Wissenschaft einfältige Fragen nicht kurzweg abwies und abergläubische Menschen in dem Wahn bestärkte, als möchten einmal wissenschaftliche Projektenmacher auftauchen, die Manns genug wären, das Rechte auszuklügeln. Daß es nun 6000 Jahre sind, seit die Sünde in die Welt gekommen ist, davon spricht man ganz ebenso wie von dem andern, daß es nun 2000 Jahr sind, seit Nebukadnezar ein Ochse wurde. Wenn man die Sache so auffaßt, so ist es kein Wunder, daß die Erklärung entsprechend ausfällt. Was in einer Hinsicht das Simpelste von der ganzen Welt ist, das macht

man zu dem Schwierigsten. Was der einfältigste Mensch auf seine Weise versteht, und zwar ganz richtig, indem er versteht, daß es nicht eben bloß ein Ereignis, vor just 6000 Jahren geschehen, ist, daß die Sünde in die Welt kam, das hat die Wissenschaft und die Kunst der Projektenmacher als eine Preisfrage aufgestellt, die bis jetzt noch nie völlig beantwortet wurde. Wie die Sünde in die Welt gekommen ist, versteht jeder Mensch einzig und allein von sich aus; will er es von einem andern lernen, so hat er es eo ipso mißverstanden. Die einzige Wissenschaft, die einen kleinen Beitrag leisten kann, ist die Psychologie, die doch selbst einräumt, daß sie nichts erklärt und nicht mehr erklären kann und will. Wenn irgend eine Wissenschaft dies erklären könnte, so ist alles verwirrt. Daß der Mann der Wissenschaft sich selbst vergessen soll, ist ganz richtig; aber darum ist glücklicherweise die Sünde auch kein wissenschaftliches Problem, und darum ist kein Mann der Wissenschaft noch irgend sonst ein Projektenmacher verpflichtet zu vergessen, wie die Sünde in die Welt kam. Will er das thun, will er edelmütig sich selbst vergessen, so wird er in seinem Eifer, das ganze Menschendasein zu erklären, ebenso komisch wie jener Hofrat, der sich so sehr abmühte, bei Kreti und Pleti seine Visitenkarte abzugeben, daß er darüber selbst vergaß, wie er hieß. Oder seine philosophische Begeisterung läßt ihn so sehr sich selbst vergessen, daß er eine ordentlich nüchterne Ehefrau braucht, die er fragen kann, wie Soldin Rebekka fragte, als er in begeisterter Selbstvergessenheit sich selbst in der Objektivität des Geschwätzes verloren hatte: Rebekka, bin ichs, der redet?

Daß meiner hochgeehrten Zeitgenossenschaft bewunderte Wissenschaftsgrößen, die in ihrem vor der ganzen Gemeinde wohlbekannten Eifer für das und in ihrem Streben nach dem System auch bemüht sind, für die Sünde einen Platz in demselben zu finden, die hier entwickelten Gedanken für höchst unwissenschaftliche halten werden, — das ist ganz in der Ordnung! Laßt die Gemeinde denn nur mitsuchen, oder jene tiefen Denker doch in ihre fromme Fürbitte einschließen; sie finden den Platz für die Sünde ebenso gewiß wie der, der nach dem brennenden Tau sucht, es findet, — wenn er nicht merkt, daß es ihm selber in den Händen brennt.

Zweites Kapitel.

Die Angst als Ausdruck des Wachstums der Erbsünde.

Mit der Sündhaftigkeit wurde die Sexualität gesetzt. Im selben Augenblick beginnt die Geschichte des Geschlechts. Wie nun die Sündhaftigkeit in dem Geschlecht sich in quantitativen Bestimmungen bewegt, so auch die Angst. Die Wirkung der Erbsünde oder das Dasein derselben in dem Einzelnen ist Angst, die von der Adams nur quantitativ verschieden ist. In dem Zustand der Unschuld (und von einem solchen muß ja auch bei den späteren Menschen die Rede sein) muß die Erbsünde die dialektische Zweideutigheit haben, aus der die Schuld in dem qualitativen Sprunge hervorbricht. Dagegen wird die Angst in einem spätern Individuum reflektierter sein können als in Adam, weil in ihm sich der quantitative Zuwachs, den das Geschlecht hinzufügt, geltend macht. Aber die Angst wird hier so wenig als je eine Unvollkommenheit an dem Menschen, und man muß im Gegenteil sagen: je originaler ein Mensch ist, desto tiefer ist die Angst in ihm, weil er bei seinem notwendigen Eintritt in die Geschichte des Geschlechts die Voraussetzung der Sündhaftigkeit, auf der sich sein individuelles Leben aufbaut, sich aneignen muß. Die Sündhaftigkeit hat also in gewissem Sinne eine größere Macht bekommen; die Erbsünde ist im Wachsen begriffen. Daß es Menschen giebt, die schlechthin keine Angst in sich merken, muß von dem Gedanken aus verstanden werden, daß Adam auch keine Angst verspürt hätte, wenn er bloß Tier gewesen wäre.

Das spätere Individuum ist gleich Adam eine Synthese, die von Geist getragen werden soll; aber die Synthese ist eine abge-

leitete und insofern ist die Geschichte des Geschlechts darin mitgesetzt; dies macht auch das Mehr oder Weniger von Angst bei dem spätern Individuum. Doch ist seine Angst nicht Angst vor der Sünde; denn der Unterschied zwischen gut und böse ist nicht, ehe er mit dem Wirklichwerden der Freiheit wird. Sofern er doch, z. B. in der Sprache, welche auch die Unschuld hört und spricht, Dasein hat, ist er nur als geahnte Vorstellung, die aber durch die Geschichte des Geschlechts wieder ein Mehr oder Weniger bedeuten kann.

Daß die Angst in dem spätern Individuum in Folge der Partizipation an der Geschichte des Geschlechts, die sich mit der Gewohnheit zusammenstellen läßt, welche ja eine zweite Natur ist, aber doch keine neue Qualität, sondern nur ein quantitativer Progreß, — daß die Angst in Folge dessen reflektierter ist, das hat seine genauere Ursache darin, daß sie nun noch in einer andern Bedeutung in die Welt hereinkommt. Die Sünde kam in der Angst, aber die Sünde führte wieder Angst mit sich. Die Wirklichkeit der Sünde ist nämlich eine Wirklichkeit, die keinen Bestand hat. Einerseits ist nun die Kontinuität der Sünde eine ängstende Möglichkeit; andrerseits ist die Möglichkeit einer Erlösung wieder ein Nichts, welches das Individuum liebt und zugleich fürchtet; denn so verhält sich jederzeit die Möglichkeit zur Individualität. Erst in dem Augenblick, da die Erlösung wirklich gesetzt ist, erst dann ist die Angst überwunden. Die Sehnsucht des Menschen und der Kreatur ist nicht, wie man sentimental gemeint hat, ein „süßes Sehnen"; damit die Sehnsucht nur ein solches sein könnte, müßte die Sünde schon entwaffnet sein. Wer sich aufrichtig in den Zustand der Sünde, in die Hoffnung auf eine Erlösung, wie sie sich wirklich äußern kann, hineinversetzen will, wird mir gewiß Recht geben und sich vor ästhetischer Ungeniertheit etwas genieren. So lange nur von Hoffnung die Rede ist, hat die Sünde im Menschen die Macht, und sie sieht in der Hoffnung natürlich einen Feind. (Davon später). Ist die Erlösung wirklich gesetzt, so ist die Angst wie die Möglichkeit zurückgelegt. Sie ist nicht vernichtet, aber sie spielt nun eine andre Rolle, falls sie recht benützt wird (s. fünftes Kapitel).

Die Angst, welche die Sünde mit sich bringt, hat wohl zunächst erst Wirklichkeit, wenn das Individuum selbst die Sünde setzt, sie ist aber doch auch in der quantitativen Entwickelung des

Geschlechts als ein Mehr oder Weniger dunkel gefühlt zur Stelle. Deshalb wird man hier auch auf das Phänomen stoßen, daß ein Mensch bloß aus Angst vor sich selbst schuldig zu werden scheint. Von Adam könnte ja derartiges nicht gesagt werden. Daß trotzdem jedes Individuum nur durch sich selbst schuldig wird, bleibt gewiß; aber das Quantitative in dem Verhältnis zu dem Geschlecht hat hier sein Maximum erreicht und muß jede Betrachtung verwirren, wenn man nicht den angegebenen Unterschied zwischen dem Quantitativen und dem qualitativen Sprunge festhält. Dieses Phänomen wird später Gegenstand der Untersuchung werden. Gewöhnlich wird es ignoriert; das ist ja auch das Bequemste. Oder es wird sentimental und rührsam aufgefaßt, mit einer feigen Sympathie, welche Gott dafür dankt, das man nicht selbst so geworden ist, ohne zu bedenken, daß eine solche Danksagung Verräterei an Gott und an sich selbst ist, und ohne zu bedenken, daß das Leben jederzeit analoge Phänomene in sich birgt, denen man vielleicht nicht entgehen wird. Sympathie soll man haben, aber die Sympathie ist erst dann wahr, wenn man sich recht innerlich zugestanden hat, daß alle treffen kann, was einen getroffen hat. Dann erst schafft man Gewinn für sich selbst und andre. Der Arzt in einer Irrenanstalt, der dumm genug ist zu glauben, er sei für alle Ewigkeit klug und seine Portion von Verstand sei dagegen versichert, je im Leben Schaden zu nehmen, ist in gewissem Sinne wohl klüger als die Wahnsinnigen, ist aber zugleich dümmer als sie und wird auch nicht viele heilen.

Angst bedeutet nun ein zweifaches: die Angst, in welcher das Individuum durch den qualitativen Sprung die Sünde setzt, und die Angst, welche mit der Sünde hereingekommen ist und hereinkommt, und also auch quantitativ bestimmt in die Welt hereinkommt, so oft ein Individuum die Sünde setzt.

Es ist nicht meine Absicht, ein gelehrtes Werk zu schreiben oder meine Zeit damit zu vergeuden, litterarische Beweisstellen aufzusuchen. Die Beispiele, welche in Werken über Psychologie angeführt werden, ermangeln oft der eigentlichen poetisch-psychologischen Beweiskraft. Sie stehen da als ein einzelnes notarialiter bewiesenes Faktum; aber eben deshalb weiß man nicht recht, ob

es zum Weinen oder zum Lachen ist, aus solchem Versuch eines einsamen Gedankenstechers eine Art Regel abzuleiten. Wer sich im höheren Stil mit Psychologie und psychologischer Beobachtung beschäftigt hat, der hat sich eine allgemein menschliche Geschmeidigkeit erworben, die ihn in den Stand setzt, sich stracks seine Beispiele zu bilden, und diese haben dann eine ganz andre Beweiskraft, obschon sie das Ansehen der Faktizität nicht besitzen. Wie der psychologische Beobachter eine mehr als seiltänzermäßige Gelenkigkeit besitzen muß, um sich in die Menschen hineinversetzen und deren Stellungen nachahmen zu können; wie seine Schweigsamkeit in vertraulichen Augenblicken etwas Verführerisches und Wollüstiges haben muß, so daß die Verschlossenheit ihr Behagen darin finden kann, unter dieser künstlich zuwege gebrachten Unbemerktheit und Stille hervorzuschleichen und wie im Selbstgespräch sich zu erleichtern: so muß er in seiner Seele auch eine dichterische Ursprünglichkeit besitzen, um aus dem, was das Individuum stets nur zerstückt und unregelmäßig darstellt, sofort das Totale und Regelmäßige herausbilden zu können. Hat er sich darin vervollkommnet, so braucht er seine Beispiele nicht aus einem litterarischen Repertorium hervorzusuchen und abgestandene Reminiszenzen aufzuwärmen; er bringt seine Beobachtungen frisch aus dem Leben gepflückt, noch glänzend und sprühend in ihrem reichen Farbenspiel. Er braucht auch nicht das Dasein an sich vorübergehen zu lassen, um auf dies und das aufmerksam zu werden. Nein, er sitzt ganz ruhig auf seinem Zimmer, wie ein Polizeiagent, der doch alles weiß, was vorgeht. Was er braucht, kann er sich sofort bilden; was er braucht, hat er von seiner allgemeinen Praxis her sofort bei der Hand, wie man in einem wohleingerichteten Haus nicht auf die Gasse gehen muß, um Wasser zu holen, sondern es durch Hochdruck in jedem Stockwerk hat. Wird er je zweifelhaft, so ist er im Menschenleben so wohl orientiert, sein Blick ist so inquisitorisch scharf, daß er sofort weiß, wo er suchen muß, um ein entsprechendes, für das Experiment passendes Individuum zu finden. Seine Beobachtung muß zuverlässig werden, wie keine sonst, wenn er sie auch nicht mit Namen und gelehrten Zitaten belegt: daß in Sachsen ein Bauernmädchen war, an dem der Arzt beobachtete ...., daß in Rom ein Kaiser lebte, von dem ein Geschichtschreiber erzählt .... wie wenn derartiges alle tausend Jahre nur einmal

vorkäme! Denn das alles sind Dinge, die jeden Tag geschehen — wenn nur der Beobachter da ist. Seine Beobachtung wird frisches Gepräge und das Interessante der Wirklichkeit haben, wenn er nur die Vorsicht gebraucht, seine Beobachtung zu kontrollieren. Zu dem Ende ahmt er in sich jede Stimmung nach, jeden seelischen Zustand, den er in einem andern entdeckt. Sodann sieht er, ob er den andern durch die Nachahmung täuschen kann, ob er ihn in die extreme Fortbildung des betreffenden Zustandes, welche er selbst in Kraft der Idee hervorbringt, hineinziehen kann. Will man so eine Leidenschaft beobachten, so wählt man sich sein Individuum. Nun gilt es Stille, Schweigsamkeit, Verborgenheit, daß man ihm sein Geheimnis ablauern kann. Darauf übt man ein, was man gelernt hat, bis man im stande ist, den andern zu täuschen. Sodann dichtet man die Leidenschaft und zeigt sich diesem nun in der übernatürlichen Größe derselben. Ist alles richtig vor sich gegangen, so wird das betreffende Individuum eine unbeschreibliche Linderung und Satisfaktion empfinden, wie ein Schwachsinniger sie fühlt, wenn man seine fixe Idee gefunden und dichterisch ergriffen hat, um sie des Weiteren auszuführen. Glückt es nicht, so kann die Ursache hiervon ein Fehler in der Operation sein, oder aber das Individuum war ein beschränktes Exemplar.

§ 1.

Objektive Angst.

Gebrauchen wir den Ausdruck „objektive Angst", so könnte man sich zunächst veranlaßt finden, an jene Angst der Unschuld zu denken, welche die Reflexion der Freiheit in sich selbst in ihrer Möglichkeit ist. Wenn wir dagegen einwenden wollten, man übersehe, daß wir uns nun an einem andern Punkte der Untersuchung befinden, so wäre dies keine genügende Antwort. Hingegen möchte es dienlicher sein, daran zu erinnern, daß die Distinktion einer objektiven Angst ja die Entgegensetzung einer subjektiven Angst voraussetzt, und daß in Adams Stand der Unschuld von einem solchen Gegensatz noch nicht die Rede sein könne. Im strengsten Sinne ist die subjektive Angst die Angst im Individuum, die als Folge seiner Sünde in ihm entstanden ist. Von der Angst in diesem Sinne wird ein späteres Kapitel reden. Wenn aber das Wort

so genommen wird, so fällt die Entgegensetzung einer objektiven Angst weg, so erweist sich die Angst gerade als das, was sie ist, als das Subjektive. Die Distinktion zwischen objektiver und subjektiver Angst hat darum in der Betrachtung der Welt und des Unschuldzustandes eines späteren Individuums ihre Stelle. Die Einteilung erhält hier den Sinn, daß „subjektive Angst" nun die in der Unschuld des Einzelnen vorhandene Angst bezeichnet, welche der Adams entspricht, aber durch die quantitierende Bestimmung der Generation doch quantitativ von ihr verschieden ist. Unter „objektiver Angst" verstehen wir hingegen den Reflex jener Sündhaftigkeit der Generation in der ganzen Welt.

In § 2 des vorangehenden Kapitels wurde daran erinnert, daß der Ausdruck: „mit Adams Sünde kam die Sündhaftigkeit in die Welt" eine ganz äußerliche Reflexion enthält. Hier ist die Stelle, in jenem Ausdruck die Wahrheit, die doch in ihm liegen kann, zu ihrem Rechte kommen zu lassen. In dem Augenblick, da Adam die Sünde gesetzt hat, wendet sich die Aufmerksamkeit von ihm ab, um den Beginn der Sünde jedes späteren Individuums zu betrachten; denn nun ist die Generation gesetzt. Wenn mit Adams Sünde die Sündhaftigkeit des Geschlechts im selben Sinne wie etwa der aufrechte Gang u. s. w. gesetzt ist, so ist der Begriff des Individuums aufgehoben. Dies wurde im Vorausgehenden entwickelt; es wurde zugleich gegen die experimentierende Neugier, welche die Sünde wie ein Kuriosum behandeln möchte, Protest erhoben, und das Dilemma gestellt: wer die Sünde so behandle, wisse entweder gar nicht, was er eigentlich wissen wolle, oder er wisse es und begehe durch seine prätentiöse Unwissenheit eine neue Sünde.

Halten wir nun dies alles fest, so erhält jener Ausdruck seine limitierte Wahrheit. Das Erste setzt die Qualität. Adam setzt nun die Sünde in sich selbst, aber auch für das Geschlecht. Der Geschlechtsbegriff ist jedoch zu abstrakt, als daß er eine so konkrete Kategorie wie die Sünde setzen könnte; denn diese wird eben dadurch gesetzt, daß der Einzelne selbst als der Einzelne sie setzt. Die Sündhaftigkeit im Geschlecht wird also nur ein quantitatives Approximieren; dieses aber nimmt mit Adam seinen Anfang. Hierin liegt die höhere Bedeutung, die Adam vor jedem andern Individuum im Geschlecht voraus hat; hierin liegt die

Wahrheit jenes Ausdrucks. Dies muß doch auch eine Orthodoxie, die sich selbst verstehen will, einräumen, da sie ja lehrt, mit Adams Sünde sei sowohl das Geschlecht, als die Natur in die Sünde gefallen; in die Natur kann aber die Sünde doch nicht wohl als die Qualität der Sünde hineingekommen sein.

Indem also die Sünde in die Welt gekommen ist, erhielt dies eine Bedeutung für die ganze Schöpfung. Die Wirkung der Sünde in dem nicht menschlichen Dasein habe ich als „objektive Angst" bezeichnet.

Was hierunter verstanden wird, kann ich mit einem Hinweis auf das Schriftwort von der ἀποκαραδοκία της κτίσεως (Röm. 8, 19) andeuten. Wenn nämlich von einem Sehnen die Rede sein soll, so versteht sich von selbst, daß die Schöpfung sich in einem Zustande der Unvollkommenheit befinden muß. Bei Ausdrücken wie Verlangen, Sehnsucht, Hoffnung u. a. übersieht man oft, daß dieselben einen vorausgehenden Zustand involvieren, und daß dieser zur Stelle sein und sich zur selben Zeit, da die Sehnsucht sich entwickelt, geltend machen muß. In den Zustand, in dem der Hoffende sich befindet, ist er nicht durch einen Zufall u. s. f. gerathen, so daß er sich gänzlich fremd in ihm befinden würde, sondern er produziert ihn zur selben Zeit selbst. Der Ausdruck einer solchen Sehnsucht ist die Angst; denn in der Angst kündet sich der Zustand an, aus dem man sich hinaussehnt, und er kündet sich deshalb durch Angst an, weil die Sehnsucht allein nicht hinreicht, um zu erretten.

In welchem Sinne die Schöpfung durch Adams Sünde ins Verderben versank; inwiefern die Freiheit, indem sie dadurch gesetzt wurde, daß ihr Mißbrauch gesetzt wurde, einen Reflex der Möglichkeit über die Schöpfung hinwarf, in Mit-Leiden sie erzittern machte; in welchem Sinne dies geschehen mußte, weil der Mensch eine Synthese ist, deren äußerste Gegensätze gesetzt wurden und deren einer Gegensatz eben durch die Sünde des Menschen ein viel schärferer wurde als zuvor — all dieses hat seinen Platz nicht in einer psychologischen Untersuchung, sondern gehört in die Dogmatik, in die Lehre von der Versöhnung, in deren Erklärung diese Wissenschaft die Voraussetzung der Sündhaftigkeit erklärt.*)

*) So muß nämlich die Dogmatik angelegt werden. Jede Wissenschaft muß vor allem ihren eigenen Ausgangspunkt energisch erfassen

Diese Angst in der Schöpfung kann man mit Recht objektive Angst nennen. Sie wurde nicht von der Schöpfung hervorgebracht, sondern dadurch, daß nun eine ganz andre Beleuchtung auf sie fiel: mit Adams Sünde wurde die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit degradiert, und sofern die Sünde immer wieder in die Welt kommt, geschieht dies immer wieder. Man sieht leicht, daß diese Auffassung die Augen offen hält, indem sie auch die rationalistische Behauptung abwehrt, daß Sinnlichkeit als solche Sündhaftigkeit sei. Nachdem die Sünde in die Welt gekommen ist, und jedesmal, wann die Sünde in die Welt kommt, wird die Sinnlichkeit Sünde; was sie aber wird, war sie von vornherein nicht. Fr. Baader hat oft genug gegen den Satz protestiert, daß die Endlichkeit, die Sinnlichkeit als solche die Sündhaftigkeit sei. Wenn man indessen hier nicht aufmerkt, verfällt man auf einer ganz andern Seite dem Pelagianismus. Fr. Baader hat nämlich in seinen Begriffsbestimmungen die Geschichte des Geschlechts nicht mit in Rechnung gezogen. In dem Quantitieren des Geschlechts (also unwesentlich) ist die Sinnlichkeit Sünde, im Verhältnis zum Individuum nicht, so lange dies nicht selber wiederum die Sinnlichkeit zur Sünde macht, indem es selbst die Sünde setzt.

Einzelne Denker aus der Schule Schellings*) sind besonders

---

und darf sich nicht in weitläufigen Beziehungen zu andern ergehen. Beginnt die Dogmatik damit, die Sündhaftigkeit erklären oder gar deren Wirklichkeit beweisen zu wollen, so wird nie eine Dogmatik daraus und deren ganze Existenz bleibt problematisch und schwebend.

*) Bei Schelling ist oft genug von Angst, Zorn, Qual, Leiden u. s. w. die Rede. Doch muß man etwas mißtrauisch gegen derartiges bleiben, um nicht die Nachwehen der Sünde in der Schöpfung mit den Zuständen und Stimmungen in Gott zu verwechseln, welche Schelling ebenso bezeichnet. Mit diesen Ausdrücken bezeichnet nämlich Schelling die Schöpferwehen der Gottheit, wenn ich so sagen darf. Es sind dies vorstellungsmäßige Ausdrücke für das, was er z. T. selbst auch das Negative genannt hat, und was von Hegel unter dieser Benennung genauer als das Dialektische bestimmt wurde (τὸ ἕτερον). Die Zweideutigkeit zeigt sich auch bei Schelling, denn er spricht von einer Melancholie, die über die Schöpfung ausgebreitet liege, und zugleich von einer Schwermut in der Gottheit. Doch ist der Hauptgedanke bei Schelling, daß Angst u. s. w. vornehmlich die Leiden der Gottheit, bevor sie zum Schaffen kam, bezeichne. In Berlin sprach er dasselbe noch bestimmter aus, indem er Gott mit Goethe und J. v. Müller in Parallele stellte, welche sich nur wohl befanden, wenn sie produzierten,

auf die Alteration*), die mit der Sünde in der Schöpfung vorgegangen ist, aufmerksam gewesen. Hier sprach man auch von einer Angst, die in der leblosen Natur sein sollte. Doch wird die Wirkung dadurch abgeschwächt, daß man bald ein mit Hilfe der Dogmatik geistreich behandeltes Naturphilosophem vor sich zu haben glaubt, bald eine dogmatische Bestimmung, schillernd im Widerschein einer Betrachtung der Natur, welche diese in geheimnisvoll magischer Beleuchtung schaut.

Doch ich breche hier ab, was ich nur angedeutet habe, um es sofort über das Gebiet der vorliegenden Untersuchung hinauszuverweisen. So wie die Angst in Adam war, kommt sie nie mehr wieder, denn durch ihn kam die Sündhaftigkeit in die Welt. Auf Grund hiervon erhielt nun jene Angst zwei Analogien: die objektive Angst in der Natur und die subjektive Angst im Individuum; die letztere enthält ein Mehr, die erstere ein Weniger gegenüber jener Angst in Adam.

§ 2.

Subjektive Angst.

Je reflektierter man die Angst setzen darf, desto leichter scheint sie in Schuld umschlagen zu können. Hier aber gilt es, sich nicht

und zugleich daran erinnerte, daß eine Seligkeit, die sich nicht mitteilen kann, Unseligkeit ist. Ich komme hier darauf zu reden, weil diese Aeußerung von ihm schon in einer kleinen Abhandlung von Marheineke gedruckt ist. Marheineke will sie ironisieren. Dies sollte man nicht thun; denn ein kräftiger, vollblütiger Anthropomorphismus hat immer seinen Wert. Der Fehler ist indessen ein andrer: man kann hier ein Beispiel davon sehen, wie sonderbar alles wird, wenn Metaphysik und Dogmatik dadurch je um ihre Rechte betrogen werden, daß die Dogmatik metaphysisch und die Metaphysik dogmatisch behandelt wird.

*) Das Wort „Alteration" drückt die Zweideutigkeit recht gut aus. „Alterieren" gebraucht man nämlich in der Bedeutung verändern, verfälschen, aus seinem ursprünglichen Zustand herausbringen (das Ding wird etwas Andres); „alteriert werden" hat aber auch den Sinn von „erschreckt werden", weil dies im Grund eben die erste unausbleibliche Folge ist. So viel ich weiß, braucht der Lateiner dies Wort durchaus nicht, sagt aber merkwürdig genug adulterare. Der Franzose sagt altérer les monnaies und être altéré. Bei uns wird das Wort in der gewöhnlichen Sprache ganz allgemein in der Bedeutung von „erschreckt werden" gebraucht; man hört manchmal den Ausdruck: „ich bin ganz alteriert."

von Approximationsbestimmungen betrügen zu lassen; es gilt, daß kein Komparativ den Sprung hervorbringt, kein „leichter“ in Wahrheit die Erklärung erleichtert. Hält man nicht daran fest, so droht die Gefahr, daß man plötzlich auf ein Phänomen stoße, bei dem alles so leicht geht, daß der Uebergang zu einem simpeln Uebergang wird; oder die Gefahr, daß man seinen Gedanken nie abschließen darf, da die rein empirische Beobachtung nie fertig werden kann. Ob also auch die Angst mehr und mehr reflektiert wird, so behält doch die Schuld, welche mit dem qualitativen Sprung aus der Angst hervorbricht, denselben Grad der Zurechnung wie die Adams, und die Angst dieselbe Zweideutigkeit.

Wollte man leugnen, daß jedes spätere Individuum einen Zustand der Unschuld hat oder gehabt haben muß, der in Analogie zu dem Adams steht, so würde dies ebenso sehr jedermann empören, wie es alles Denken aufheben müßte; denn dann gäbe es ein Individuum, das kein Individuum wäre, sondern nur als Exemplar sich zu seiner Gattung verhielte, und doch zugleich als Individuum beurteilt, nämlich für schuldig erklärt werden sollte.

Die Angst kann man mit dem Schwindel vergleichen. Wessen Auge veranlaßt wird, in eine gähnende Tiefe hinunterzuschauen, der wird schwindlig. Worin liegt aber die Ursache hiervon? ebenso sehr in seinem Auge, wie in dem Abgrund; — wenn er nur nicht hinunterstierte! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit, indem der Geist die Synthese setzen will, in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht. Im selben Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat noch erklären kann. Wer in Angst schuldig wird, dessen Schuld ist so zweideutig als möglich. Die Angst ist eine weibliche Ohnmacht, in welcher die Freiheit hinsinkt; psychologisch geredet geschieht der Sündenfall immer in Ohnmacht; die Angst ist aber zugleich so selbstisch als möglich, und keine konkrete Aeußerung der Freiheit ist so selbstisch als die Möglichkeit jeder Konkretion. Dies ist wieder das Ueberwältigende, das des Individuums zweideutiges,

sympathetisches und antipathetisches Verhältnis bestimmt. In der Angst ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, welche nicht wie eine Wahl versucht, aber mit ihrer süßen Beängstigung beschwerend ängstet.

In dem späteren Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Nichts, welches der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr ein Etwas wird. Wir sagen nicht, daß es wirklich zu Etwas wird, oder wirklich Etwas bedeutet; wir sagen nicht, daß nun an Stelle des Nichts die Sünde zu substituieren wäre, oder sonst etwas. Denn hier gilt von der Unschuld des späteren Individuums, was von der Adams galt: all dies ist nur für die Freiheit, und ist nur dadurch, daß der Einzelne durch den qualitativen Sprung selbst die Sünde setzt. Das Nichts der Angst ist also hier ein Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher treten, obgleich sie wesentlich gesehen doch wieder in der Angst nichts bedeuten — wohlgemerkt aber nicht ein Nichts, mit dem das Individuum nichts zu thun hätte, vielmehr ein Nichts, das zu der Unwissenheit der Unschuld in lebendiger Wechselbeziehung steht. Diese Reflektiertheit ist eine Prädisposition, die, bevor das Individuum schuldig wird, doch wesentlich gesehen nichts bedeutet; indem es aber durch den qualitativen Sprung schuldig wird, bildet sie die Voraussetzung, in welcher es über sich selbst hinausgeht, weil die Sünde sich selbst voraussetzt, natürlich nicht, ehe sie gesetzt ist (dies ist eine Prädestination), aber indem sie gesetzt wird.

Wir wollen nun das Etwas, welches das Nichts der Angst für das spätere Individuum bedeuten kann, etwas näher überlegen. In der psychologischen Ueberlegung gilt es in Wahrheit für etwas. Die psychologische Ueberlegung vergißt aber nicht, daß alle Betrachtung aufgehoben ist, wenn ein Individuum ohne weiteres durch dieses Etwas schuldig werden sollte.

Dieses Etwas, welches nun die Erbsünde stricte sic dicta bedeutet, ist

A. Die Wirkung des Generations-Verhältnisses.

Es ist selbstverständlich, daß hier nicht von Dingen die Rede sein soll, welche Aerzte beschäftigen können, von Mißgeburten u. s. w.

Auch darf nicht davon die Rede sein, daß durch tabellarische Uebersichten ein Resultat zu stande gebracht werden sollte. Es gilt hier wie überall, daß die Stimmung richtig sei. Wenn man so lehrt, daß Hagel und Mißwachs dem Teufel zuzuschreiben sei, so kann das recht wohlgemeint sein, wesentlich gesehen wird aber dadurch der Begriff des Bösen geistreich abgeschwächt, ja fast ein spaßhafter Ton in denselben gebracht, wie es ja ästhetisch spaßhaft ist, von einem dummen Teufel zu reden. Wenn man so in dem Begriff des Glaubens das Historische so einseitig geltend macht, daß man dessen primitive Ursprünglichkeit in dem Individuum vergißt, so wird er eine endliche Kleinlichkeit statt einer freien Unendlichkeit. Die Folge davon ist, daß man von dem Glauben schließlich spricht wie Hieronymus bei Holberg, welcher dem Erasmus Irrtümer im Glauben vorwirft, weil er annimmt, die Erde sei rund und nicht flach, wie doch eine Generation um die andre hinter dem Walde geglaubt hatte. Auf die Weise kann man auch im Glauben irre gehen, indem man Pluderhosen trägt, während doch alle Leute hinter dem Walde in engen Hosen gehen. — Wenn man statistische Uebersichten über die Verhältnisse der Sündhaftigkeit aufstellt, sie auf einer Landkarte darstellt und durch Farbe und Schraffierung dem Auge einen schnellen Ueberblick ermöglicht, so versucht man die Sünde als eine Naturmerkwürdigkeit zu behandeln, die nicht sowohl zu heben, als vielmehr wie Luftdruck und Regenmenge zu berechnen ist; und der mittlere Stand, die Durchschnittszahl, welche resultiert, ist hier noch in ganz anderm Sinn ein Unsinn als in jenen rein empirischen Wissenschaften. Es müßte doch ein höchst lächerliches Abrakadabra werden, wenn einer im Ernst sagen wollte, daß im Durchschnitt auf jeden Menschen $3^3/_8$ Zoll Sündhaftigkeit kommen, und dabei in Languedoc nur $2^1/_4$, in der Bretagne aber $3^7/_8$. — Diese Beispiele sind ebensowenig überflüssig als die der Einleitung, da sie aus der Sphäre geholt sind, innerhalb deren das Folgende sich bewegen wird.

Durch die Sünde wurde die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit. Dieser Satz bedeutet ein doppeltes. Durch die Sünde wird die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit, und durch Adam kam die Sünde in die Welt herein. Diese Bestimmungen müssen einander stets die Stange halten; denn sonst wird die Aussage unwahr. Daß

nämlich die Sinnlichkeit einmal zur Sündhaftigkeit wurde, ist die Geschichte der Generation; daß aber die Sinnlichkeit dies wird, ist der qualitative Sprung des Individuums.

Es wurde (Kap. I § 6) daran erinnert, daß Evas Werden die Folgen des Generationsverhältnisses schon bildlich präfigurierte. Sie zeigt schon, daß sie derivier ist. Das Derivierte ist nie so vollkommen wie das Ursprüngliche.*) Doch ist der Unterschied hier quantitativ. Wesentlich ist das spätere Individuum ebenso ursprünglich wie das erste. Der Unterschied ist für alle späteren Individuen in pleno eben die Derivation; diese aber kann für den Einzelnen wieder ein Mehr oder ein Weniger bedeuten.

Diese Derivation des Weibes enthält zugleich die Erklärung davon, in welchem Sinn dieses schwächer ist als der Mann, wie zu allen Zeiten angenommen wurde, von dem romantischen Ritter nicht minder als von einem Pascha. Der Unterschied ist indessen doch nur derart, daß Mann und Weib troß der Verschiedenheit wesentlich gleich sind. Der Ausdruck für den Unterschied ist, daß die Angst in Eva reflektierter ist als in Adam. Dies hat seinen Grund darin, daß das Weib sinnlicher ist als der Mann. Hier handelt es sich natürlich nicht um einen empirischen Zustand oder um eine Durchschnittszahl, sondern um die Verschiedenheit der Synthese. Wenn in dem einen Teil der Synthese ein Mehr vorhanden ist, so wird infolgedessen, wenn der Geist sich setzt, der Zwiespalt klaffender werden, und die Angst in der Möglichkeit der Freiheit einen größeren Spielraum haben. In der Erzählung der Genesis ist es Eva, die Adam verführt. Daraus folgt doch in keiner Weise, daß ihre Schuld größer wäre, als die Adams, und noch weniger, daß die Angst eine Unvollkommenheit ist, da ihre Größe vielmehr die Größe der Vollkommenheit weissagt.

Schon hier hat die Untersuchung darauf geführt, daß Sinnlichkeit und Angst in direktem Verhältnis stehen. Sobald nun das Generationsverhältnis in Frage kommt, ist obige Aussage über Eva nur eine Andeutung über das Verhältnis jedes späteren Individuums zu Adam: daß mit der Steigerung der Sinnlichkeit

*) Dies gilt natürlich nur für das Menschengeschlecht, weil das Individuum als Geist bestimmt ist; in Tiergattungen dagegen ist jedes spätere Exemplar ebenso gut als das erste, oder besser: hier das erste zu sein, bedeutet lediglich nichts.

in der Generation auch die Angst sich steigert. Die Wirkung des Generationsverhältnisses bedeutet also ein Mehr, in der Weise, daß keines der späteren Individuen die gemeinsame Fortbildung über Adam hinaus ganz vermissen läßt, keines aber auch durch diese Fortbildung von Adam wesentlich verschieden wird.

Ehe wir aber zu diesem Punkt übergehen, will ich zuerst den Satz näher beleuchten, daß das Weib mehr Sinnlichkeit und mehr Angst hat als der Mann.

Daß das Weib sinnlicher ist als der Mann, zeigt sofort seine körperliche Organisation. Dies näher auszuführen ist nicht meine Sache, sondern die Aufgabe der Physiologie. Dagegen werde ich meinen Satz auf andre Art beweisen, indem ich nämlich das Weib ästhetisch unter seinen idealen Gesichtspunkt, den der Schönheit, bringe, und dabei darauf hinweise, wie eben der Umstand, daß dies sein idealer Gesichtspunkt ist, beweist, daß es sinnlicher ist als der Mann. Sodann will ich es ethisch unter seinen idealen Gesichtspunkt, den der Prokreation, bringen, und dabei darauf hinweisen, wie eben der Umstand, daß dies sein idealer Gesichtspunkt ist, beweist, daß es sinnlicher ist als der Mann.

Wo die Schönheit maßgebend ist, bringt sie eine Synthese zu stande, in der der Geist ausgeschlossen ist. Dies ist das Geheimnis der ganzen Gräzität. Insofern ruht eine Sicherheit, eine stille Feierlichkeit über der griechischen Schönheit; eben deshalb aber auch eine Angst, welche der Grieche wohl nicht merkte, obwohl seine plastische Schönheit in ihr erbebte. Weil der Geist ausgeschlossen ist, ist die griechische Schönheit schmerzlos; eben deswegen aber auch unerklärlich tief schmerzlich. Deshalb ist die Sinnlichkeit nicht Sündhaftigkeit, aber ein unerklärtes Rätsel, das ängstet; deshalb ist die Naivetät von einem unerklärlichen Nichts begleitet, dem der Angst.

Nun faßt die griechische Schönheit allerdings Mann und Weib wesentlich gleich auf, also nicht geistig; sie macht aber innerhalb dieser Gleichheit doch einen Unterschied. Das Geistige hat seinen Ausdruck im Angesicht. Bei der männlichen Schönheit ist doch das Angesicht und der Ausdruck darin wesentlicher als bei der weiblichen Schönheit, wenn auch die ewige Jugend des Plastischen das tiefer Geistige beständig hindert hervorzutreten.

Dies weiter auszuführen ist nicht meine Aufgabe; nur in einer einzelnen Andeutung will ich die Verschiedenheit nachweisen. Venus bleibt wesentlich gleich schön, ob sie auch schlafend abgebildet wird, ja vielleicht ist sie so eben am schönsten; und doch ist der Schlaf gerade ein Ausdruck der Abwesenheit des Geistes. Daher kommt es, daß der Mensch im Schlafe um so weniger schön ist, je älter und je durchgeistigter die Individualität ist; das Kind hingegen ist im Schlaf am schönsten. Venus taucht aus dem Meere empor und wird in ruhender Stellung dargestellt, oder in einer Stellung, die den Ausdruck des Angesichts unwesentlich erscheinen läßt. Soll hingegen ein Apollo dargestellt werden, so ist es nicht angängig, ihn schlafen zu lassen, so wenig wie einen Jupiter. Apollo würde dadurch unschön, Jupiter lächerlich. Mit Bacchus könnte eine Ausnahme gemacht werden; er aber ist in der griechischen Kunst auch eben die Indifferenz zwischen männlicher und weiblicher Schönheit, weshalb seine Formen auch weiblich sind. Bei einem Ganymed hingegen ist doch schon der Ausdruck im Angesicht wesentlicher.

Als die Schönheit eine andre wurde, wiederholte sich in der Romantik die Verschiedenheit, doch wieder innerhalb der wesentlichen Gleichheit. Während die Geschichte des Geistes (und dies ist eben das Geheimnis des Geistes, daß er jederzeit Geschichte hat) sich in dem Antlitz des Mannes ausprägen darf, so daß man alles vergißt, wenn nur ihre Schrift deutlich und edel ist, so wird das Weib auf andre Weise als Totalität wirken, wenn auch das Antlitz eine größere Bedeutung erhalten hat als in der Klassizität. Der Ausdruck seines Angesichts muß nämlich eine Totalität sein, die keine Geschichte hat. Deshalb ist Schweigsamkeit nicht bloß die höchste Weisheit des Weibes, sondern auch seine höchste Schönheit.

Ethisch betrachtet kulminiert das Weib in der Prokreation. Deshalb sagt die Schrift, daß nach dem Mann sein Verlangen stehen soll. Wohl steht auch des Mannes Verlangen nach ihm, aber sein Leben kulminiert nicht in diesem Verlangen, es sei denn Thorheit oder Verlorenheit. Dies aber, daß das Weib hierin kulminiert, beweist genau, daß es sinnlicher ist.

Das Weib hat mehr Angst als der Mann. Dies beruht nun nicht darin, daß es eine geringere physische Kraft hat u. s. w.,

denn um diese Angst handelt es sich hier durchaus nicht; dies beruht vielmehr darin, daß es sinnlicher ist und doch gleich dem Manne wesentlich geistig bestimmt. Für mich ist sehr gleichgültig, was man aus solchen Gründen schon oft über die Schwäche des schwächeren Geschlechts gesagt hat; denn dessenungeachtet könnte ihm leicht weniger angst sein als dem Mann. „Angst" ist hier beständig in Beziehung auf die Freiheit zu denken. Wenn also die Erzählung der Genesis ganz gegen alle Analogie den Mann durch das Weib verführt werden läßt, so ist dies doch bei näherer Ueberlegung durchaus in Ordnung; denn jene Verführung ist eben eine weibliche Verführung, da Adam doch eigentlich nur durch Evas Vermittelung von der Schlange verführt ward. Wenn sonst von Verführung die Rede ist, so wird gemeiniglich dem Manne die Superiorität vorbehalten.

Was nun als allgemein anerkannte Erfahrung betrachtet werden darf, will ich nur an einer experimentierenden Beobachtung aufzeigen. Wenn ich mir ein junges unschuldiges Mädchen denke und nun einen Mann auf dasselbe einen begehrlichen Blick heften lasse, so wird ihr angst. Im übrigen kann sie indigniert werden u. s. f., zuerst aber wird ihr angst. Denke ich mir dagegen, daß ein Weib auf einen unschuldigen jungen Menschen einen begehrlichen Blick hefte, so wird dessen Stimmung nicht die der Angst sein, sondern höchstens eine mit Abscheu vermischte Beschämung, eben weil er mehr als Geist bestimmt ist.

Durch Adams Sünde kam die Sündhaftigkeit in die Welt, und die Sexualität; und diese erhielt nun für ihn die Bedeutung der Sündhaftigkeit. Das Sexuelle wurde gesetzt. Es ist in der Welt schriftlich und mündlich schon viel über die Naivetät geschwatzt worden. Indessen ist nur die Unschuld naiv; sie ist aber auch unwissend. Sobald das Sexuelle zum Bewußtsein gebracht ist, ist es Gedankenlosigkeit, Affektation, bisweilen auch noch Schlimmeres, nämlich ein Deckmantel für die Lust, von Naivetät zu reden. Wenn aber der Mensch nicht mehr naiv ist, so folgt daraus keineswegs, daß er sündigt. Das ist nur fades Geschwätz, das die Menschen verführt, indem es die Aufmerksamkeit von dem Wahren, dem Sittlichen ablenkt.

Die ganze Frage nach der Bedeutung des Sexuellen und nach seiner Bedeutung in den einzelnen Sphären, ist unleugbar

bis jetzt nur ganz ungenügend, und insbesondere sehr selten in der rechten Stimmung beantwortet worden. Einen Witz darüber zu machen ist eine ärmliche Kunst; zu warnen ist nicht schwer; so darüber zu predigen, daß man die Schwierigkeit übergeht, ist ebenfalls nicht schwer; aber recht menschlich davon zu reden, ist eine Kunst. Läßt man Theater und Kanzel sich in die Beantwortung teilen, und so, daß der eine Teil sich geniert zu sagen, was der andre sagt, und deshalb die Erklärung des einen toto coelo verschieden wird von der des andern: so heißt dies auf alles verzichten und den Menschen die schwere Last auflegen, die man selbst nicht mit einem Finger anrührt, die Last, in beiden Erklärungen Sinn zu finden, während die respektiven Lehrer immer nur eine vortragen. Diese Mißlichkeit hätte man längst bemerkt, wenn nicht in diesen Zeiten die Menschen die Kunst perfekt verstünden, in Gedankenlosigkeit das so schön angelegte Leben zu verspielen, und in Gedankenlosigkeit geräuschvoll mitzuthun, wenn ein Geschwätz von der oder jener großartigen, ungeheuren Idee entsteht, zu deren Ausführung man sich mit unerschütterlichem Vertrauen in die Macht der Vereinigung vereinigt, ob auch dieses Vertrauen ebenso wunderlich ist wie das jenes Bierzapfers, der sein Bier einen Pfennig unter dem Einkaufspreis ausschenkte und doch auf Gewinn rechnete, da die Menge es ausmachen soll. Da dies sich so verhält, sollte es mich nicht wundern, wenn in diesen Zeiten niemand sich um solche Erwägungen kümmert. Das aber weiß ich: wenn Sokrates jetzt lebte, er würde über derartiges nachdenken; und würde er es auch besser oder (wenn ich so sagen darf) göttlicher machen, als ich es vermag, so würde er doch — dessen bin ich überzeugt — zu mir sagen: „Mein Lieber, daran thust du wohl, daß du über solche Dinge nachdenkst, die wohl der Ueberlegung wert sind; ja, man kann ganze Nächte hindurch sich unterreden und wird doch nicht fertig, die Wunder der menschlichen Natur zu ergründen.“ Diese Ueberzeugung ist mir von unendlich höherem Werte, als das Bravo der ganzen Gegenwart; denn jene Ueberzeugung macht meine Seele fest, der Beifall würde sie in Zweifel bringen.

Das Sexuelle als solches ist nicht das Sündige. Die eigentliche Unwissenheit darum, wenn es doch wesentlich zur Stelle sein soll, ist nur dem Tiere vorbehalten, welches deshalb in der Blind-

heit des Instinkts gefesselt ist und blindlings dahingeht. Eine Unwissenheit, die zugleich ein Nichtwissen dessen ist, das nicht ist, ist die des Kindes. Die Unschuld ist ein Wissen, das Unwissenheit bedeutet. Ihr Unterschied von der sittlichen Unwissenheit ist leicht erkennbar, weil jene in der Richtung auf ein Wissen bestimmt ist. Mit der Unwissenheit beginnt ein Wissen, dessen erste Bestimmung Unwissenheit ist. Dies ist der Begriff der Scham. In der Scham ist eine Angst, weil der Geist auf dem Höhepunkt der Differenz der Synthese so bestimmt ist, daß der Geist nicht bloß als Leib bestimmt ist, sondern als Leib mit der geschlechtlichen Differenz. Doch ist die Scham zwar ein Wissen um eine solche, aber nicht ein Wissen, das ein Verhältnis zu einer solchen bedeutete; d. h. der Trieb als solcher ist nicht vorhanden. Die eigentliche Bedeutung der Scham ist, daß der Geist sich zu dem Höhepunkt der Synthese gleichsam nicht bekennen kann. Deshalb ist die Angst der Scham so ungeheuer zweideutig. Es ist nicht eine Spur von sinnlicher Lust in ihr, und doch ist eine Beschämung da — worüber? über nichts! Und doch kann das Individuum vor Scham sterben, und verletzte Schamhaftigkeit ist der tiefste Schmerz, weil er der unerklärlichste aller Schmerzen ist. Deshalb kann die Angst der Schamhaftigkeit durch sich selbst erwachen. Doch hat man hier natürlich darauf zu achten, daß es nicht die Lust sei, welche diese Rolle spielen will. Ein Exempel des letztern findet sich in einem Märchen Fr. Schlegels (Sämtliche Werke, Bd. 7, S. 15, in der Geschichte von Merlin).

In der Scham ist die geschlechtliche Differenz gesetzt, aber nicht in einem Verhältnis zu ihrem Korrelat. Dies geschieht in dem Trieb. Da aber der Trieb nicht Instinkt oder bloß Instinkt ist, so hat er eo ipso ein τέλος, nämlich die Propagation, während das Ruhende die Liebe ist, das rein Erotische. Der Geist ist beständig noch nicht mit gesetzt. Sobald er gesetzt wird, nicht bloß, sofern er die Synthese konstituiert, sondern als Geist, so ist das Erotische vorbei. Der höchste heidnische Ausdruck hierfür ist, daß das Erotische das Komische ist. Dies darf natürlich nicht in dem Sinn genommen werden, in welchem ein Wüstling meinen kann, das Erotische sei das Komische und Stoff für seinen geilen Witz; es bedeutet vielmehr die Kraft und das Uebergewicht der Intelligenz, welche beides, das Erotische und das sittliche

Verhältnis dazu, in der Indifferenz des Geistes neutralisiert. Dies hat einen sehr tiefen Grund. Die Angst in der Scham lag darin, daß der Geist sich fremd fühlte; nun hat der Geist durchaus gesiegt und sieht das Sexuelle als das Fremde und als das Komische. Diese Freiheit des Geistes konnte die Scham natürlich nicht haben. Das Sexuelle ist der Ausdruck für jenen klaffenden Widerspruch, daß der unsterbliche Geist als genus bestimmt ist. Dieser Widerspruch äußert sich als die tiefe Scham, welche darüber wegsieht und es nicht verstehen darf. Im Erotischen wird dieser Widerspruch in der Schönheit verstanden; denn die Schönheit ist eben die Einheit des Seelischen und des Leiblichen. Dieser Widerspruch aber, den das Erotische in der Schönheit aufklärt, ist für den Geist zugleich die Schönheit und das Komische. Der Ausdruck des Geistes für das Komische ist deshalb, daß es zugleich das Schöne und das Komische ist. Hier ist kein sinnlicher Reflex auf das Erotische hin (das ist Wollust, und in solchem Falle ist das Individuum weit unter der Schönheit des Erotischen); es ist vielmehr Reife des Geistes. Dieses verstehen natürlich nur wenige Menschen in seiner Reinheit. Sokrates hat es doch verstanden. Wenn deshalb Xenophon ihn gesagt haben läßt, man soll die häßlichen Weiber lieben, so wird diese Aussage wie Sokrates ganzes Leben mit Xenophons Hilfe zu einer widerwärtigen, bornierten Philisterei, welche Sokrates am allerwenigsten gleicht. Der Sinn ist der, daß er das Erotische in Indifferenz gesetzt hat, und den Widerspruch, der dem Komischen zu Grunde liegt, drückt er richtig durch den entsprechenden ironischen Widerspruch aus, daß man die Häßlichen lieben soll*). Doch kommt eine solche Auffassung selten in ihrer erhabenen Reinheit vor. Es

---

*) So muß auch verstanden werden, wie Sokrates zu Kritobulus von dem Kuß spricht. Daß Sokrates unmöglich im Ernst so pathetisch von der Gefährlichkeit des Kusses reden konnte, sollte doch wohl jedermann einleuchten, wie auch, daß er keine moralische Nachtmütze war, die kein Weib anzusehen wagte. Wohl bedeutet der Kuß in südlicheren Ländern und bei leidenschaftlicheren Nationen etwas mehr als hier im Norden (hierüber sehe man Puteanus nach in einem Brief an Joh. Bapt. Saccus: nesciunt nostrae virgines ullum libidinis rudimentum oculis aut osculis inesse, ideoque fruuntur, vestrae sciunt; cf. Kempius; dissertatio de osculis, nach Bayle); dessenungeachtet sieht es aber

gehört ein besonderes Zusammentreffen einer glücklichen historischen Entwickelung und originaler Begabung dazu; giebt es nur einen entfernten Einspruch dagegen, so ist die Auffassung abstoßend und Affektation.

Im Christentum hat das Religiöse das Erotische suspendiert, nicht bloß durch ein ethisches Mißverständnis als das Sündige, sondern als das Indifferente, weil es im Geiste keinen Unterschied zwischen Mann und Weib giebt. Hier ist das Erotische nicht ironisch neutralisiert, sondern suspendiert, weil es die Tendenz des Christentums ist, den Geist weiterzuführen. Indem in der Scham dem Geiste angst wird und er sich scheut, die geschlechtliche Differenz sich anzueignen, springt die Individualität plötzlich ab und greift nach einer Erklärung von der höchsten Sphäre des Geistes aus, anstatt sie ethisch zu durchdringen. Dies ist die eine Seite der klösterlichen Lebensanschauung, ob nun diese genauer als ethischer Rigorismus bestimmt war oder als grübelnde Kontemplation.*)

---

weder dem Ironiker noch dem Moralisten Sokrates gleich, so zu reden. Wenn man nämlich als Moralist die Farben zu stark aufträgt, so weckt man die Lust und reizt den Lehrling, fast wider Willen gegen den Lehrer ironisch zu werden. Sokrates Verhältnis zu Aspasia beweist dasselbe. Er verkehrte mit ihr ganz unbekümmert um das zweideutige Leben, das sie führte. Er wünschte bloß von ihr zu lernen (Athenäus), und dafür scheint sie auch Talent gehabt zu haben, da ja erzählt wird, daß Männer ihre Hausfrauen zu Aspasia mitgenommen haben, nur damit sie von ihr lernten. Sobald hingegen Aspasia durch ihre Reize auf ihn hätte wirken wollen, so hätte Sokrates ihr wohl erklärt, daß man die Häßlichen lieben müsse, und daß sie ihre Liebenswürdigkeit nicht weiter anzustrengen brauche, da er zur Erreichung seiner Absicht an Xanthippe genug habe (cf. Xenophons Erzählung über Sokrates Anschauung von seinem Verhältnis zu Xanthippe). — Da es leider sich immer und immer wiederholt, daß man an jedes Studium mit vorausgefaßten Meinungen herantritt, so ist es kein Wunder, daß es sich für jedermann von selbst versteht, ein Cyniker müsse ein ausschweifender Mensch sein. Doch dürfte man möglicherweise gerade auch hier ein Exempel jener Auffassung des Erotischen als des Komischen finden.

*) Wie sonderbar es auch dem vorkommen mag, der nicht gewohnt ist, die Phänomene kecker zu betrachten, so ist doch eine vollkommene Analogie zwischen Sokrates ironischer Auffassung des Erotischen als des Komischen und eines Mönches Verhältnis zu den mulieres subintroductae. Der Mißbrauch ist natürlich nur Sache dessen, der Sinn für den Mißbrauch hat.

Wie also in der Scham die Angst gesetzt ist, so ist sie auch in allem erotischen Genuß zur Stelle, nicht aber weil dieser sündig wäre, keineswegs, weshalb es auch nicht hilft, wenn der Pfarrer das Paar zehnmal einsegnet. Selbst wenn das Erotische sich so schön und rein und sittlich als möglich ausdrückt, in seiner Freude von keiner wollüstigen Reflexion gestört, ist die Angst doch vorhanden, ohne aber zu stören, vielmehr als ein zugehöriges Moment.

Es ist sehr schwer, in dieser Beziehung Beobachtungen anzustellen. Vornehmlich muß man hier die Vorsicht brauchen, welche die Aerzte anwenden, daß man nie den Puls fühlt, ohne sich versichert zu haben, daß es nicht der eigene sei, den man fühlt, statt des Pulses des Patienten — d. h. man hat sich in acht zu nehmen, daß die Bewegung, die man entdeckt, nicht die Unruhe sei, welche der Beobachter zur Beobachtung mitbringt. Indessen steht es doch fest, daß alle Dichter in der Beschreibung der Liebe, wie rein und unschuldig sie auch dargestellt werde, die Angst als Moment einfließen lassen. Dies näher zu verfolgen ist Sache eines Aesthetikers. Warum aber diese Angst? Weil in der Kulmination des Erotischen der Geist nicht mit sein kann. Ich will in griechischem Sinne reden. Der Geist ist wohl zur Stelle, denn er ist es, der die Synthese konstituiert; aber er kann sich im Erotischen nicht ausdrücken, er fühlt sich fremd. Er sagt gleichsam zu dem Erotischen: „Lieber, hier kann ich nicht der dritte Mann sein; deshalb will ich mich so lange zurückziehen." Dies ist aber eben die Angst, und dies eben ist zugleich die Scham; denn es ist eine große Dummheit, anzunehmen, daß die Einsegnung der Kirche oder die Treue des Mannes, sich allein an die angetraute Frau zu halten, die Sache abmache. Es ist manche Ehe profaniert, ohne daß es durch einen Fremden geschah. Wenn aber das Erotische rein und unschuldig und schön ist, so ist diese Angst freundlich und mild; und darum sprechen die Dichter mit Recht von einer süßen Beängstigung. Es ist übrigens selbstverständlich, daß die Angst bei dem Weibe größer ist als beim Manne.

Wir wollen nun zu unserm vorigen Gegenstand zurückkehren, zu der Wirkung des Generationsverhältnisses in dem Individuum, welche das Mehr ist, das jedes spätere Individuum gegen Adam hat. Im Augenblick der Konzeption ist der Geist am entferntesten und deshalb die Angst am größten. In dieser Angst wird das

neue Individuum. In dem Augenblick der Geburt kulminiert die Angst zum zweitenmal im Weibe, und in diesem Augenbick kommt das neue Individuum zur Welt. Daß einer Gebärenden angst ist, ist bekannt genug. Die Physiologie hat ihre Erklärung; auch die Psychologie muß die ihrige haben. Als Gebärende ist das Weib wieder auf dem Höhepunkt des einen Extrems der Synthese; deshalb erbebt der Geist, denn er hat in diesem Augenblick keine Aufgabe, er ist gleichsam suspendiert. Die Angst ist indessen ein Ausdruck für die Vollkommenheit der menschlichen Natur; deshalb findet man nur bei niederstehenden Menschenrassen eine Analogie zu der leichten Geburt des Tieres.

Je mehr Angst aber, desto mehr Sinnlichkeit. Das prokreierte Individuum ist sinnlicher als das ursprüngliche, und dieses Mehr ist das allgemeine Mehr der Generation für jedes spätere Individuum im Verhältnis zu Adam.

Jedoch kann natürlich dieses Mehr von Angst und Sinnlichkeit, das jedes spätere Individuum im Verhältnis zu Adam hat, in dem einzelnen Individuum wieder ein Mehr oder Weniger bedeuten. Hier gibt es Differenzen, welche in Wahrheit so entsetzlich sind, daß gewiß niemand sich hinauswagt, in tieferem Sinn, d. h. mit echt menschlicher Sympathie, darüber nachzudenken, ohne mit einer Unerschütterlichkeit, die nichts zum Zittern bringen kann, sich dessen vergewissert zu haben, daß nie in der Welt ein solches Mehr gefunden wurde oder gefunden werden wird, welches das Quantitative durch einen simpeln Uebergang in das Qualitative verwandeln würde. Was die Schrift lehrt, daß Gott die Schuld der Väter an den Kindern heimsucht bis ins dritte und vierte Glied, wird vom Leben mit lauter Stimme bezeugt. Es hilft nichts, das Entsetzliche in dieser Erklärung dadurch wegschwatzen zu wollen, daß man sie für eine jüdische Lehre ausgibt. Das Christentum hat noch nie vorgegeben, jedes einzelne Individuum zu privilegieren, daß es in äußerlichem Sinne von vorn anfangen dürfe. Jedes Individuum nimmt seinen Anfang in einem historischen Nexus, und die Naturfolgen gelten jetzt wie je. Nur darin liegt der Unterschied, daß das Christentum lehrt, sich über jenes Mehr zu erheben, und daß es über den, der dies nicht thut, urteilt, er wolle nicht.

Eben weil die Sinnlichkeit hier als ein Mehr bestimmt ist,

wird die Angst des Geistes, wenn er sie übernehmen soll, größer. Maximum ist hierbei das Entsetzliche, daß die Angst vor der Sünde die Sünde hervorbringt. Läßt man die böse Begierde, die Konkupiszenz u. s. w. dem Individuum angeboren sein, so erhält man nicht die Zweideutigkeit, in der das Individuum beides wird, schuldig und unschuldig. In der Ohnmacht der Angst sinkt das Individuum zu Boden; aber eben deshalb ist es beides, schuldig und unschuldig.

Detaillierte Beispiele für dieses unendlich fluktuierende Mehr und Weniger will ich hier nicht anführen. Sollen diese irgend eine Bedeutung haben, so erfordern sie eine weitläufige und sorgsame ästhetisch-psychologische Ausführung.

B. Die Wirkung des historischen Verhältnisses.

Sollte ich hier das Mehr, das jedes spätere Individuum im Verhältnis zu Adam hat, mit einem einzigen Satz ausdrücken, so würde ich sagen: es besteht darin, daß die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit bedeuten kann; d. h. es ist das dunkle Wissen darum, zusammenwirkend mit einem dunkeln Wissen, was die Sünde etwa zu bedeuten habe, und einer mißverstandenen historischen Aneignung des Historischen („de te fabula narratur“), wobei die Pointe, die individuelle Ursprünglichkeit ausgelassen wird und das Individuum sich ohne weiteres mit dem Geschlecht und dessen Geschichte verwechselt. Wir sagen nicht, daß Sinnlichkeit Sündhaftigkeit sei, sondern, daß die Sünde sie dazu mache. Wenn wir uns nun das spätere Individuum denken, so hat dasselbe jedenfalls eine historische Umgebung, in welcher offenbar wird, daß die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit bedeuten kann. Für das Individuum selbst bedeutet sie das nicht, aber dieses Wissen gibt der Angst ein Mehr. Nun ist der Geist nicht nur zu der Sinnlichkeit, sondern zur Sündhaftigkeit als Gegensatz in ein Verhältnis gestellt. Es ist selbstverständlich, daß das unschuldige Individuum dieses Wissen noch nicht versteht, denn dies wird erst verstanden, wenn es qualitativ verstanden wird; aber dieses Wissen ist doch wieder eine neue Möglichkeit, so daß der Freiheit, die in ihrer Möglichkeit sich in einem Verhältnis zum Sinnlichen sieht, noch mehr angst wird.

Daß dieses allgemeine Mehr für das Individuum ein Mehr oder Weniger bedeuten kann, ist selbstverständlich. So, um gleich auf eine großartige Differenz aufmerksam zu machen: nachdem das Christentum in die Welt gekommen und die Erlösung gesetzt ist, ist die Sinnlichkeit in eine neue, gegensätzliche Beleuchtung gestellt, welche das Heidentum nicht kannte, und welche ganz geeignet ist, in dem Satz zu bestärken, daß die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit sei.

Innerhalb der christlichen Differenz kann jenes Mehr wieder mehr oder weniger bedeuten. Dies ist durch das Verhältnis des einzelnen unschuldigen Individuums zu seiner historischen Umgebung bedingt. In dieser Hinsicht kann das Verschiedenste dieselben Phänomene hervorrufen. Die Möglichkeit der Freiheit kündigt sich in der Angst an. Nun kann eine Warnung das Individuum in der Angst dahinsinken lassen (man erinnere sich, daß ich stets nur psychologisch rede und nie den qualitativen Sprung aufhebe), und dies, trotzdem die Warnung auf das gerade Gegenteil berechnet war. Der Anblick der Sünde kann ein Individuum retten, ein andres stürzen. Ein Scherz kann wie Ernst wirken, und umgekehrt. Reden und Schweigen kann das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung hervorbringen. In dieser Hinsicht giebt es keine Grenze, und daran ist wieder die Richtigkeit der Behauptung ersichtlich, daß es sich um ein quantitatives Mehr oder Weniger handelt; denn das Quantitative ist ja eben die unendliche Grenze.

Es ist nicht meine Absicht, das Gesagte hier durch experimentierende Beobachtungen näher auszuführen, da dies aufhalten würde. Das Leben ist indessen reich genug, wenn man nur zu sehen versteht; man braucht auch nicht nach Paris oder London zu reisen, — denn das hilft doch nichts, wenn man nicht sehen kann.

Die Angst hat übrigens hier dieselbe Zweideutigkeit wie immer. Auf diesem Punkt kann ein Maximum zu Tage treten, das dem oben genannten entspricht (daß das Individuum in Angst vor der Sünde die Sünde hervorbringe), dies nämlich, daß das Individuum in Angst (nicht, schuldig zu werden, aber) für schuldig gehalten zu werden, schuldig wird.

Übrigens ist das höchste Mehr in dieser Richtung, daß ein Individuum von seinem frühesten Erwachen an so gestellt und

beeinflußt ist, daß ihm Sinnlichkeit und Sündhaftigkeit identisch wurden, und dieses höchste Mehr wird sich in der peinlichsten Gestalt der Kollision dann zeigen, wenn es in der ganzen Umgebung keinen Anhalt findet. Tritt hierzu noch, daß das Individuum sich selbst mit seinem historischen Wissen um die Sündhaftigkeit verwechselt und in dem Schauer der Angst sich selbst qua Individuum ohne weiteres unter die betreffende Kategorie subsumiert, uneingedenk des Moments der Freiheit: „wenn du ebenso handelst" — so ist die Spitze der Entwickelung erreicht.

Was hier so kurz angedeutet wurde, daß nur eine ziemlich reiche Erfahrung verstehen kann, daß hier viel und dies bestimmt und deutlich gesagt ist, war schon oft Gegenstand der Erwägung. Diese Erwägungen betitelt man im allgemeinen: über die Macht des Beispiels. Es ist unleugbar schon sehr viel Gutes darüber gesagt worden, wenn auch nicht gerade in diesen letzten superphilosophischen Zeiten; oft aber fehlt doch die psychologische Zwischenbestimmung, wie es zugeht, daß das Beispiel wirkt. Außerdem behandelt man die Sache in diesen Sphären bisweilen etwas zu sorglos und merkt nicht, daß ein einziger kleiner Mißgriff in dem geringsten Detail des Lebens ungeheure Rechnung verwirren kann. Die psychologische Aufmerksamkeit heftet sich ausschließlich an das einzelne Phänomen und hat nicht zur selben Zeit ihre ewigen Kategorien bereit, noch ist sie achtsam genug, das Menschengeschlecht zu retten, indem sie um jeden Preis jedes einzelne Individuum in das Geschlecht hereinrettet. Das Beispiel soll auf das Kind wirken. Man läßt das Kind recht einen kleinen Engel sein; aber die verderbte Umgebung stürzte es ins Verderben. Man erzählt nun fort und fort, wie schlecht die Umgebung war — und so, so wird das Kind verderbt. Geschieht dies aber durch einen simpeln quantitativen Prozeß, so ist jeder Begriff aufgehoben. Darauf achtet man nicht. Oder man läßt das Kind so von Grund auf ausgeartet sein, daß es von dem guten Beispiel durchaus keinen Gewinn hat. Man sehe doch wohl zu, daß dieses Kind nicht so ausgeartet werde, daß es Macht bekommt, nicht bloß seine Voreltern zu narren, sondern auch alles menschliche Reden und Denken, gleichwie die rana paradoxa der Anordnung der Frösche durch die Naturforscher spottet und ihr trotzt. Es giebt manche Menschen, die wohl das Einzelne zu betrachten

verstehen, aber nicht im stande sind, zur selben Zeit das Totale in mente zu haben; jede derartige Betrachtung aber, sie sei in andern Beziehungen noch so verdienstlich, kann doch nur Verwirrung stiften. — Oder das Kind ist, wie Kinder meist sind, weder gut noch schlecht; nun aber kam es in gute Gesellschaft und wurde gut, oder in schlechte Gesellschaft und wurde schlecht. Zwischenbestimmungen! Zwischenbestimmungen! Man schaffe eine Zwischenbestimmung, welche die Zweideutigkeit hat, die den Gedanken rettet (und ohne das ist ja des Kindes Rettung eine Illusion), daß das Kind, wie es auch sonst sein mochte, doch beides werden kann, schuldig und unschuldig. Hat man nicht Zwischenbestimmungen prompt und deutlich zur Hand, so sind die Begriffe der Erbsünde, der Sünde, des Geschlechts, des Individuums verloren, und das Kind mit.

Die Sinnlichkeit ist also nicht Sündhaftigkeit; indem aber die Sündhaftigkeit gesetzt wurde, oder indem sie gesetzt wird, macht sie die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit. Daß die Sündhaftigkeit nun zugleich etwas Andres bedeutet, ist selbstverständlich. Was aber die Sünde weiter zu bedeuten hat, geht uns hier nichts an, wo wir uns nur psychologisch in den Zustand zu vertiefen haben, welcher der Sünde vorausgeht und sie, psychologisch geredet, mehr oder weniger prädisponiert.

Durch den Genuß der Frucht der Erkenntnis trat die Differenz zwischen gut und böse ein, zugleich aber auch die sexuelle Verschiedenheit als Trieb. Wie dies zuging, vermag keine Wissenschaft zu erklären. Die Psychologie sucht dem Problem möglichst nahe zu kommen und erklärt die letzte Approximation, daß nämlich die Freiheit in der Angst der Möglichkeit, oder in dem Nichts der Möglichkeit, oder in dem Nichts der Angst sich selber sich vor die Augen stellt. Wenn der Gegenstand der Angst ein Etwas ist, erhalten wir keinen Sprung, sondern einen quantitativen Uebergang. Das spätere Individuum hat gegen Adam ein Mehr, und wieder gegen andre Individuen ein Mehr oder Weniger; dessenungeachtet gilt wesentlich, daß der Gegenstand der Angst ein Nichts ist. Ist ihr Gegenstand ein solches Etwas, daß es wesentlich, d. h. in Beziehung auf die Freiheit, etwas bedeutet, so erhalten wir nicht einen Sprung, sondern einen quantitativen Uebergang,

der jeden Begriff aufhebt. Selbst wenn ich sage, daß für ein Individuum vor dem Sprunge die Sinnlichkeit als Sünde gesetzt sei, so ist doch festzuhalten, daß sie wesentlich nicht so gesetzt ist, denn wesentlich setzt und versteht das Individuum das nicht. Selbst wenn ich sage, daß in dem prokreierten Individuum ein Mehr von Sinnlichkeit gesetzt sei, so ist dies doch in Beziehung auf den Sprung ein bedeutungsloses Mehr.

Hat nun die Wissenschaft eine andre psychologische Zwischenbestimmung, welche den dogmatischen, ethischen und psychologischen Vorzug der Angst auch hat, so mag man diese vorziehen.

Es ist übrigens leicht einzusehen, daß das hier Entwickelte sich vortrefflich mit der gewöhnlichen Erklärung der Sünde, sie sei Selbstsucht, in Uebereinstimmung bringen läßt. Vertieft man sich aber in diese Bestimmung, so kommt man durchaus nicht dazu, die vorausgehende psychologische Schwierigkeit zu erklären, wie man auch die Sünde zu pneumatisch bestimmt und nicht hinlänglich beachtet, daß die Sünde, indem sie gesetzt wird, ebensowohl eine sinnliche als eine geistige Konsequenz setzt.

Hat man nun in der neueren Wissenschaft oft genug die Sünde als Selbstsucht erklärt, so ist es unbegreiflich, daß man nicht eingesehen hat, daß eben deshalb unmöglich irgend eine Wissenschaft eine Erklärung der Sünde geben kann; denn das Selbstische ist eben das Einzelne, und was dieses bedeutet, kann nur der Einzelne als Einzelner wissen, da es unter allgemeinen Kategorien betrachtet alles bedeuten kann, aber so, daß dieses Alles schlechthin nichts bedeutet. Die Bestimmung, daß die Sünde Selbstsucht ist, kann deshalb doch sehr richtig sein, ganz besonders, wenn man zugleich festhält, daß sie wissenschaftlich so inhaltslos ist, schlechthin nichts zu bedeuten. Endlich ist in der Bestimmung „Selbstsucht" keine Beziehung auf die Distinktion der Sünde und Erbsünde enthalten; auch fehlt die Beziehung darauf, in welchem Sinn die eine die andre erklärt, die Sünde die Erbsünde, und die Erbsünde die Sünde.

Sobald man wissenschaftlich von dem Selbstischen reden will, löst sich alles in Tautologie auf, oder man wird geistreich, wodurch alles verwirrt wird. Wer hat vergessen, daß die Naturphilosophie dieses Selbstische in der ganzen Schöpfung fand, ja in der Bewegung der Sterne, die doch beständig in Gehorsam

unter das Gesetz des Universums gebunden war? denn das Zentrifugale in der Natur mußte das Selbstische sein. Hat man erst einen Begriff so weit gebracht, so wäre es besser, er ginge beiseite und legte sich, um womöglich den Rausch auszuschlafen und sich zu ernüchtern. In dieser Beziehung ist unsre Zeit unermüdlich gewesen, jedes Ding alles bedeuten zu lassen. Wie flink und unverdrossen sieht man nicht bisweilen den einen oder andern geistreichen Mystagogen eine ganze Mythologie prostituieren, damit nur jede einzelne Mythe durch seinen Falkenblick eine Kaprize auf seiner Mundharfe werde! Sieht man nicht bisweilen die ganze christliche Terminologie durch die prätentiöse Behandlung irgend eines Spekulanten entstellt bis zur Unkenntlichkeit!

Wenn man sich nicht erst deutlich macht, was „Selbst" bedeutet, so nützt es nur wenig, von der Sünde zu sagen, sie sei das Selbstische. „Selbst" aber bedeutet eben den Widerspruch, daß das Allgemeine als das Einzelne gesetzt ist. Erst wenn der Begriff des Einzelnen gegeben ist, kann von dem Selbstischen die Rede sein; obwohl aber ganze Millionen solcher „Selbst" gelebt haben, so kann jede Wissenschaft doch nur ganz allgemein sagen, was ein solches ist.*) Und dies ist das Wunderbare am Leben, daß jeder Mensch, der auf sich selbst achtet, weiß, was keine Wissenschaft weiß, da er weiß, wie er selbst ist; und dies ist das Tiefsinnige an dem griechischen γνῶϑι σαυτόν,**) das man nun

*) Es verlohnt sich wohl, dies näher zu überlegen; denn eben an diesem Punkt muß sich zeigen, wie weit das neuere Prinzip, daß Denken und Sein eins sei, reicht, wenn man es nicht mit unzeitigen und zum Teil dummen Mißverständnissen zertritt, anderseits aber auch nicht ein höchstes Prinzip wünscht, das zur Gedankenlosigkeit verbinde. Nur das Allgemeine ist dadurch, daß es gedacht wird und sich denken läßt, (nicht bloß experimentierend; denn was kann man nicht denken!), und ist, wie es sich denken läßt. Die Pointe in dem Einzelnen ist eben das negative Verhalten gegen das Allgemeine, die Zurückstoßung desselben; sobald aber diese weggedacht wird, ist es gehoben, und sobald sie gedacht wird, ist sie verwandelt, so, daß man sie entweder nicht denkt und sich dieses nur einbildet, oder so, daß man sie denkt und sich nur einbildet, sie in den Gedanken mithineingenommen zu haben.

**) Der lateinische Satz „unum noris omnes" drückt leichtsinnig dasselbe aus, und drückt wirklich dasselbe aus, wenn man unter dem Einen den Betrachter selbst versteht, und nun nicht neugierig nach den Allen späht, sondern ernsthaft den Einen festhält, der wirklich Alle ist. Dies

lange genug auf deutsch von dem reinen Selbstbewußtsein, von der Luftigkeit des Idealismus verstanden hat. Es ist wohl hoch an der Zeit, daß man diesen Satz griechisch zu verstehen sucht, und dann wieder so, wie die Griechen ihn verstanden hätten, wenn sie christliche Voraussetzungen gehabt hätten. Das eigentliche „Selbst" wird erst durch den qualitativen Sprung gesetzt. In dem Zustand zuvor kann nicht davon die Rede sein. Will man deshalb die Sünde als das Selbstische erklären, so verwickelt man sich in Undeutlichkeit, da vielmehr das Selbstische erst durch die Sünde und in der Sünde wird. Wird gesagt, daß Selbstsucht die Veranlassung zu Adams Sünde war, so ist diese Erklärung ein Spiel, in dem der Erklärer selbst findet, was er selbst zuvor verdeckt hat. Wird gesagt, daß Selbstsucht Adams Sünde bewirkte, so ist der Zwischenzustand übersprungen und die Erklärung hat sich eine bedenkliche Leichtigkeit gesichert. Dazu kommt, daß man hierbei nichts über die Bedeutung des Sexuellen erfährt. Hier bin ich auf meinem alten Punkt. Das Sexuelle ist nicht die Sündhaftigkeit; wenn aber (um mich einen Augenblick zu akkomodieren und thörlich zu reden) Adam nicht gesündigt hätte, so wäre das Sexuelle nie als Trieb ins Dasein getreten. Ein vollkommener Geist sexuell bestimmt ist nicht zu denken. Dies ist in Harmonie mit der kirchlichen Lehre von der Beschaffenheit der Auferstandenen, mit den kirchlichen Vorstellungen von den Engeln und mit den dogmatischen Bestimmungen über die Person Christi. Während so, um nur einen einzelnen Wink hinzuwerfen, Christus in allen menschlichen Prüfungen versucht wird, wird nie eine Versuchung in dieser Beziehung genannt, was sich gerade daraus erklären läßt, daß er in allen Versuchungen bestand.

Die Sinnlichkeit ist nicht Sündhaftigkeit. Die Sinnlichkeit in der Unschuld ist nicht Sündhaftigkeit, und doch ist die Sinnlichkeit da; Adam brauchte ja Speise und Trank u. s. f. Die geschlechtliche Differenz ist in der Unschuld gesetzt, aber sie ist nicht als solche gesetzt. Erst in dem Augenblick, da die Sünde gesetzt wird, wird auch jene als Trieb gesetzt.

---

glauben die Menschen im allgemeinen nicht, und meinen noch, daß das zu stolz wäre; der Grund ist wohl eher, daß sie zu feig und bequem sind, den wahren Stolz zu verstehen, oder dessen Verständnis sich zu erwerben.

Hier wie allewege muß ich mir jede mißverständliche Konsequenz verbitten, als sollte z. B. nun die wahre Aufgabe sein, von dem Sexuellen zu abstrahieren, d. h. es in äußerlichem Sinne zu vernichten. Ist einmal das Sexuelle als Höhepunkt der Synthese gesetzt, so nützt alle Abstraktion nichts. Die Aufgabe ist natürlich, es in die Bestimmung des Geistes einzuführen. (Hierin liegen alle sittlichen Probleme des Erotischen.) Die Realisation dieser Aufgabe ist der Sieg der Liebe in einem Menschen, in welchem der Geist so gesiegt hat, daß das Sexuelle vergessen ist und nur als vergessen in Erinnerung kommt. Ist dies geschehen, so ist die Sinnlichkeit in Geist verklärt und die Angst vertrieben.

Will man nun diese Anschauung, die man christlich nennen mag, oder wie man will, mit der griechischen vergleichen, so ist in ihr, wie ich glaube, mehr gewonnen als verloren. Wohl ist nämlich ein Teil der wehmütigen erotischen Heiterkeit verloren, es ist aber auch eine Bestimmung des Geistes gewonnen, welche die Gräzität nicht kennt. Die einzigen, welche in Wahrheit verlieren, sind die vielen, die noch beständig hinleben, als wäre es 6000 Jahre, daß die Sünde in die Welt kam, als wäre diese ein Kuriosum, das sie gar nicht betreffe; denn sie gewinnen nicht die griechische Heiterkeit, die sich eben nicht gewinnen läßt, sondern nur verloren wird, und sie gewinnen auch nicht die ewige Bestimmung des Geistes.

Drittes Kapitel.

Die Angst als Folge derjenigen Sünde, welche im Ausbleiben des Sündenbewußtseins besteht.

In den beiden vorausgehenden Kapiteln wurde beständig festgehalten, daß der Mensch eine Synthese von Seele und Leib ist, welche vom Geist konstituiert und getragen wird. Die Angst war (ich will jetzt einen neuen Ausdruck einführen, der dasselbe sagt, was im Vorhergehenden gesagt wurde, der aber zugleich auf das Folgende hinweist) — die Angst war der Augenblick in dem individuellen Leben.

Es gibt eine Kategorie, von der die neuere Philosophie beständig Gebrauch macht, in logischen Untersuchungen nicht minder als in geschichtsphilosophischen; ich meine die des „Uebergangs". Eine nähere Erklärung erhält man jedoch nie. Man benützt sie frischweg; denn Hegel und seine Schule hat zwar die Welt durch den großen Gedanken in Staunen gesetzt, daß die Philosophie voraussetzungslos zu beginnen, daß nichts der Philosophie vorauszugehen habe, als eben die vollkommene, alles aufhebende Voraussetzungslosigkeit; — aber man geniert sich doch keineswegs, den Uebergang, die Negation, die Mediation, d. h. die Prinzipien der Bewegung in Hegels Denken zu benutzen, ohne ihnen zugleich in der systematischen Entwickelung einen Platz anzuweisen. Ist dies keine Voraussetzung, so weiß ich nicht, was eine Voraussetzung ist; etwas zu benutzen, das nirgends erklärt wird, heißt doch wohl es eben voraussetzen. Das System sollte so wunderbar

durchsichtig sein und so wunderbar sich selbst durchschauen, daß es omphalo-psychitisch stetig in das zentrale Nichts hineinschaute, bis alles sich aufklärte und sein ganzer Inhalt durch sich selbst Dasein erhielte. Diese Oeffentlichkeit nach innen würde ja dem System entsprechen. Indessen zeigt es sich, daß es sich nicht so verhält; in Beziehung auf seine innersten Bewegungen scheint der systematische Gedanke das Geheimnis nicht lüften zu wollen. Die Negation, der Uebergang, die Mediation, das sind drei vermummte, bedenkliche, heimliche Agenten (agentia), die alle Bewegungen zu stande bringen. Unruhige Köpfe würde sie Hegel jedoch nicht nennen wollen, da sie ja mit seiner allerhöchsten Erlaubnis ihr Spiel treiben, und zwar so ungeniert, daß selbst in der Logik Ausdrücke und Wendungen sich finden, die der Zeitlichkeit des Uebergangs entnommen sind: darauf — wann — als seiend ist dies so, als werdend ist es so, u. s. w.

Doch dem sei nun wie ihm wolle; die Logik mag zusehen, wie sie sich selbst helfe. Das Wort Uebergang ist und bleibt in der Logik eben „geistreich.“ Es hat seine Heimat in der Sphäre der historischen Freiheit, denn der Uebergang ist ein *Zustand* und ist wirklich.*) Die Schwierigkeit, den Uebergang in dem rein Metaphysischen anzubringen, hat *Plato* gut eingesehen; deshalb hat ihn auch die Kategorie des *Augenblicks* **) so viele An-

*) Es ist darum nicht logisch, sondern in Beziehung auf die historische Freiheit zu verstehen, wenn *Aristoteles* sagt, daß der Uebergang vor der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine κίνησις sei.

**) Der Augenblick wird nun von *Plato* rein abstrakt gefaßt. Will man sich in der Dialektik des Augenblicks orientieren, so mag man sich darüber klar werden, daß er das Nicht-seiende unter der Bestimmung der Zeit ist. Das Nicht-seiende (τὸ μὴ ὄν; bei den Pythagoräern τὸ κενόν) beschäftigte die alte Philosophie viel mehr als die moderne. Von den Eleaten wurde es ontologisch aufgefaßt; was man über dasselbe aussagen könne, sei nur durch den Gegensatz auszudrücken, daß nur das Seiende sei. Will man dem weiter nachgehen, so wird man finden, daß dies in allen Sphären wieder hervortritt. Metaphysisch-propädeutisch wurde der Satz so ausgedrückt: wer das Nichtseiende aussagt, sagt überhaupt nichts. (Dieses Mißverständnis wird in dem „Sophisten“ und mehr mimisch schon in dem früheren „Gorgias“ bekämpft.) In den praktischen Sphären benutzten endlich die Sophisten das Nicht-seiende so, daß sie damit alle sittlichen Begriffe aufhoben: das Nicht-seiende ist nicht, also ist alles wahr, also ist alles gut, also

strengung gekostet. Wenn man die Schwierigkeit ignoriert, so heißt das gewiß nicht, daß man über Plato hinaus „weitergehe"; wenn man sie ignoriert und das Denken fromm betrügt, um die Spekulation flott und die Bewegung in der Logik im Gang zu erhalten, so behandelt man die Spekulation als eine ziemlich endliche Angelegenheit. Doch erinnere ich mich von einem Spekulierenden einmal gehört zu haben, man dürfe zum voraus nicht so viel an die Schwierigkeiten denken, sonst komme man nie zum Spekulieren. Wenn es sich so bloß darum handelt, daß man zum Spekulieren kommt, nicht etwa darum, daß die Spekulation wirklich auch Spekulation wird, so ist das ja ganz resolut ausgedrückt, „man solle nur zusehen, daß man zum Spekulieren komme", wie es ja auch ganz gescheit ist, wenn jemand, dem seine Verhältnisse

---

giebt es Betrug u. s. w. überhaupt nicht. Dies bekämpft Sokrates in mehreren Dialogen. Plato hat es indessen vornehmlich in dem „Sophisten" abgehandelt und in diesem Dialog, wie in allen, zugleich künstlerisch veranschaulicht, was er selbst doziert. Der Sophist, dessen Definition und Begriff der Dialog sucht, während er hauptsächlich von dem Nicht-seienden handelt, ist selbst ein Nicht-seiendes, und so tritt in dem Kampfe, in welchem der Sophist bekriegt wird, mit dem Begriff zugleich das Exempel hervor; denn dieser Kampf endigt nicht damit, daß der Sophist vernichtet wird; nein, er muß im Gegenteil werden und damit das Schlimmste erleiden, das ihm begegnen kann, das nämlich, daß er trotz seiner Sophistik, die ihn (wie den Mars seine Rüstung) unsichtbar macht, hervortreten muß. In der neueren Philosophie ist man in der Auffassung des Nicht-seienden durchaus nicht weiter gekommen, und trotzdem glaubt man erst noch, man sei christlich. Die griechische und die moderne Philosophie nimmt diese Stellung ein: alles dreht sich darum, das Nicht-seiende ins Sein zu bringen; denn es wegzubringen und verschwinden zu lassen, scheint gar so leicht. Die christliche Betrachtung nimmt diese Stellung ein: das Nichtseiende ist überall da, als das Nichts, woraus geschaffen wurde, als Schein und Trug, als Sünde, als die vom Geist entfernte Sinnlichkeit, als die von der Ewigkeit vergessene Zeitlichkeit; darum gilt es nun, es wegzubringen und das Seiende hervorzurufen. Nur wenn das Denken diese Richtung nimmt, wird der Begriff der Versöhnung historisch richtig in dem Sinne aufgefaßt, in welchem ihn das Christentum in die Welt brachte. Schlägt die Auffassung die entgegengesetzte Richtung ein (so daß die Bewegung davon ausgeht, daß das Nicht-seiende kein Dasein habe), so hat man die Versöhnung verflüchtigt und ihre Kehrseite nach außen gewendet. — Den „Augenblick" setzt Plato in „Parmenides" auseinander. Dieser Dialog beschäftigt sich damit, den Widerspruch in den Begriffen selbst darzulegen, und Sokrates drückt dies so bestimmt aus, daß sich jene

nicht erlauben, im eigenen Wagen zum Tiergarten zu fahren, sagt: „das braucht einen gar nicht zu genieren; man kann ja ganz gut im Omnibus fahren.“ Es hat damit auch ganz seine Richtigkeit: ob man so oder so fährt, man kommt doch hoffentlich in den Tiergarten. Hingegen kommt der schwerlich zum Spekulieren, der resolut genug wäre, sich um die Art der Beförderung nicht zu kümmern, falls er nur baldmöglichst zum Spekulieren kommen kann.

In der Sphäre der historischen Freiheit ist der Uebergang ein Zustand. Um dies richtig zu verstehen, darf man indessen nicht vergessen, daß das Neue mit dem Sprung eintritt. Wenn dies nämlich nicht festgehalten wird, so erhält der Uebergang ein quantitierendes Uebergewicht über die Elastizität des Sprunges.

---

alte griechische schöne Philosophie dessen gar nicht zu schämen hat, daß es vielmehr eine neuere aufgeblasenere Philosophie beschämen kann, die zwar an sich selbst nicht eben große Anforderungen stellt, wie die griechische es that, hingegen an die Menschen und ihre Bewunderung. Sokrates bemerkt, das sei keine Kunst, den Widerspruch (τὸ ἐναντίον) in einem einzelnen Dinge nachzuweisen, das an dem Verschiedenen partizipiere; wenn einer hingegen im stande wäre, den Widerspruch in den Begriffen selbst aufzuweisen, das wäre zu bewundern (ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὡσαύτως. § 129 B. C.). Sein Vorgehen ist indessen experimentierende Dialektik. Man nimmt an, daß die Einheit (τὸ ἕν) ist und daß sie nicht ist, und zeigt nun auf, was daraus für sie selbst und für das Uebrige sich ergibt. Es zeigt sich nun, daß der Augenblick dies wunderliche Wesen ist (ἄτοπον — das griechische Wort ist hier ausgezeichnet), das zwischen Bewegung und Ruhe mitten inne liegt, ohne doch in irgend einem Zeitteil zu sein; zu ihm und von ihm aus schlägt das Bewegende um in Ruhe und das Ruhende in Bewegung. Der Augenblick wird so zur Uebergangskategorie überhaupt (μεταβολή); denn Plato zeigt, daß auf dieselbe Weise der Augenblick auch im Uebergang von der Einheit zur Mehrheit, oder von der Mehrheit zur Einheit, oder von der Gleichheit zur Ungleichheit u. s. w. eintritt; der Augenblick, in dem weder ἓν noch πολλά ist, in dem weder gesondert noch vermischt wird (οὔτε διακρίνεται οὔτε ξυγκρίνεται § 157 A.). Mit dem allem erwirbt sich Plato das Verdienst, die Schwierigkeit sich deutlich zu machen; aber der Augenblick bleibt doch eine lautlose atomistische Abstraktion, die man auch nicht erklärt, indem man sie ignoriert. Wenn nun die Logik zugeben will, daß sie den Uebergang nicht hat (und hat sie diese Kategorie, so muß dieselbe ja auch im System selbst ihren Platz finden, ob sie auch zugleich im System operiert), so wird deutlicher werden, daß die historischen Sphären und alles Wissen, das sich innerhalb einer historischen

Der Mensch war also eine Synthese von Seele und Leib, er ist aber zugleich eine Synthese des Zeitlichen und des Ewigen. Dies ist schon oft genug gesagt worden, ohne daß ich dagegen etwas einzuwenden hätte. Denn es ist nicht mein Wunsch, Neuigkeiten zu entdecken; es ist vielmehr meine Freude und meine liebste Beschäftigung, gerade über das nachzudenken, was ganz simpel erscheint.

Was diese letztere Synthese anbelangt, so ist sofort in die Augen fallend, daß sie anders gebildet ist als die erstere. In der ersteren waren Seele und Leib die beiden Momente der Synthese, der Geist das Dritte, doch so, daß von einer Synthese eigentlich erst die Rede sein kann, wenn eben der Geist gesetzt wird. Die andre Synthese hat nur zwei Momente: das Zeitliche und das Ewige. Wo ist nun das Dritte? Und giebt es kein

---

Voraussetzung bewegt, den Augenblick hat. Diese Kategorie ist für die Abgrenzung gegen die heidnische Philosophie und gegen eine ebenso heidnische Spekulation im Christentum selbst von größter Wichtigkeit. In dem Dialog „Parmenides" zeigt sich an einer andern Stelle die Folge davon, daß der Augenblick eine solche Abstraktion ist. Indem von der Einheit festgestellt wird, daß sie in zeitlicher Bestimmtheit zu denken sei, zeigt sich, wie nun der Widerspruch hervortritt, daß die Einheit (τὸ ἕν) älter und jünger wird als sie selbst und als die Mehrheit (τὰ πολλά) und also wieder weder jünger noch älter als sie selbst oder als die Mehrheit (§ 151 E). Die Einheit muß doch da sein, wird ausgeführt, und nun wird das Da-sein so bestimmt: es sei Teilhaftigkeit an einem Wesen oder an einer Wesenheit in der gegenwärtigen Zeit (τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστι ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος § 151 E). In der weiteren Entwickelung der Gegensätze zeigt sich nun, daß das Gegenwärtige (τὸ νῦν) zwischen verschiedenen Bedeutungen hin- und herschwankt: es ist das Gegenwärtige, das Ewige, der Augenblick. Dieses Nun (τὸ νῦν) liegt zwischen dem „war" und „wird werden", und die Einheit kann doch nicht an dem Nun vorbeispringen, wenn sie von dem Vergangenen zum Zukünftigen fortschreitet. Sie hält also im Nun inne, sie wird nicht älter, sondern ist älter. In der neuesten Philosophie kulminiert die Abstraktion in dem reinen Sein; das reine Sein ist aber der abstrakteste Ausdruck für die Ewigkeit und als Nichts wieder der Augenblick. Hier zeigt sich wieder, wie wichtig der „Augenblick" ist; denn erst mit dieser Kategorie kann man auch der Ewigkeit ihre Bedeutung geben, indem Ewigkeit und Augenblick die äußersten Gegensätze werden, während die dialektische Hexerei sie dazu bringt, dasselbe zu bedeuten. Erst mit dem Christentum wird Sinnlichkeit, Zeitlichkeit, der Augenblick verständlich, weil eben erst mit ihm die Ewigkeit wesentlich wird.

Drittes, so ist eigentlich auch keine Synthese vorhanden; denn eine Synthese, die ja einen Widerspruch in sich enthält, kommt als Synthese ohne ein Drittes nicht zu stande; das, daß die Synthese ein Widerspruch ist, besagt ja eben, daß sie nicht ist. Was ist nun das Zeitliche?

Wenn man die Zeit richtig als die unendliche Succession bestimmt, so liegt es anscheinend nahe, sie auch als die vergangene, gegenwärtige und zukünftige zu bestimmen. Indessen ist diese Distinktion unrichtig, sowie man meint, sie liege in der Zeit selbst; denn sie kommt erst dadurch zum Vorschein, daß die Zeit in ein Verhältnis zur Ewigkeit tritt und diese sich in jener reflektiert. Könnte man in der unendlichen Succession der Zeit einen festen Fußpunkt finden, der die Teilung begründete, ein Gegenwärtiges, so wäre die Einteilung ganz richtig. Weil aber jedes Moment ganz wie die Summe der Momente ein Prozeß, ein Vorbeigehen ist, so ist kein Moment wirklich gegenwärtig, und insofern giebt es in der Zeit weder Gegenwart, noch Vergangenheit, noch Zukunft. Glaubt man diese Einteilung festhalten zu können, so geschieht dies dadurch, daß man ein Moment dehnt (hiermit ist aber die unendliche Succession sistiert), dadurch, daß man die Vorstellung hereinspielen läßt, die Zeit vorstellungsmäßig auffaßt, anstatt sie zu denken. Ja man macht sich hierbei nicht einmal eine richtige Vorstellung von derselben, denn selbst für die Vorstellung ist die unendliche Succession der Zeit nur eine unendlich inhaltlose Gegenwart. (Dies ist die Parodie auf das Ewige.) Die Inder erzählen von einer Dynastie, welche 70000 Jahre geherrscht habe. Von den einzelnen Königen weiß man nichts, nicht einmal die Namen (so nehme ich an). Wollen wir dies als Symbol der Zeit nehmen, so sind die 70000 Jahre für den Gedanken ein unendliches Dahinschwinden; die Vorstellung weitet sich dies aus, zerdehnt es sich zu der illusorischen Anschauung eines unendlich inhaltlosen Nichts.*) Sobald man hingegen den einen dem andern succedieren läßt, setzt man das Gegenwärtige.

---

*) Dies ist übrigens der Raum. Der Geübte wird hierin leicht den Beweis für die Richtigkeit meiner Darstellung finden; denn Zeit und Raum sind für das abstrakte Denken durchaus identisch (das Nacheinander und Nebeneinander). Sie bleiben dies auch für die Vorstellung und sind es in Wahrheit in der Bestimmung Gottes, daß er allgegenwärtig ist.

Das Gegenwärtige ist indessen nicht der Begriff der Zeit, außer sofern es als ein unendlich inhaltloses und so eben wieder als unendliches Dahinschwinden gedacht wird. Achtet man nicht hierauf, so hat man doch das Gegenwärtige gesetzt, wie hurtig man es auch verschwinden lasse, und läßt dieses, nachdem man es einmal gesetzt hat, in den Bestimmungen der Vergangenheit und Zukunft wieder mitenthalten sein.

Das Ewige ist hingegen das Gegenwärtige. Gedacht ist das Ewige das Gegenwärtige als die aufgehobene Succession (die Zeit war die Succession, die vorbeigeht). Für die Vorstellung ist es ein Fortgehen, das doch nicht von der Stelle rückt, weil das Ewige für sie das unendlich inhaltvolle Gegenwärtige ist. In dem Ewigen ist die Unterscheidung des Vergangenen und Zukünftigen also wieder nicht zu finden, weil das Gegenwärtige nun als die aufgehobene Succession gesetzt ist.

Die Zeit ist also die unendliche Succession; das Leben, das in der Zeit ist und allein der Zeit angehört, hat kein Gegenwärtiges. Wohl pflegt man bisweilen das sinnliche Leben so zu bestimmen, daß es im Augenblick und nur im Augenblick sei. Man versteht also unter dem Augenblick die Abstraktion von dem Ewigen, welche eine Parodie auf dasselbe ist, wenn sie das Gegenwärtige sein soll. Das Gegenwärtige ist das Ewige, oder besser: das Ewige ist das Gegenwärtige, und dieses ist das Inhaltvolle. In diesem Sinn sagte der Lateiner von der Gottheit sie sei praesens (praesentes dii) und bezeichnete mit diesem Wort, wenn es von der Gottheit gebraucht wurde, zugleich deren kräftigen Beistand.

Der Augenblick bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat; darin liegt ja eben die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens. Das Ewige bezeichnet auch das Gegenwärtige, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat, und dies ist des Ewigen Vollkommenheit.

Will man nun den Augenblick verwenden, um die Zeit damit zu bestimmen, und ihn die rein abstrakte Ausschließung des Vergangenen und Zukünftigen und so das Gegenwärtige bezeichnen lassen, so ist er gerade dieses nicht; denn das rein abstrakt gedachte Zwischenmoment zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen ist überhaupt nicht. So aber tritt klar hervor, daß

der Augenblick nicht eine bloße Bestimmung der Zeit ist; denn die Bestimmung der Zeit ist lediglich die, vorbeizugehen, weshalb die Zeit als die vergangene aufgefaßt werden muß, wenn sie durch eine der in ihr sich offenbarenden Bestimmungen bestimmt werden soll. Soll dagegen die Zeit und die Ewigkeit sich berühren, so kann dies nur in der Zeit geschehen — und nun stehen wir vor dem Augenblick.

„Augenblick“ ist ein bildlicher Ausdruck, und insofern ist nicht so leicht mit ihm umzugehen. Doch haben wir in ihm ein schönes Wort, auf das man wohl achten darf. Nichts ist so hurtig, wie der Blick des Auges, und doch ist er kommensurabel für den Gehalt des Ewigen. Wenn so Ingeborg nach Frithjof über das Meer hin ausschaut, so ist dies ein Bild dafür, was dieses bildliche Wort bedeutet. Ein Ausbruch ihres Gefühls, ein Seufzer, ein Wort hat schon als Laut mehr die Bestimmung der Zeit an sich; sie bieten mehr Gegenwart dar, wenn man ihr Verschwinden ins Auge faßt, und haben nicht in demselben Grade die Gegenwart des Ewigen in sich, wie ja auch ein Seufzer, ein Wort u. s. w. schon die Kraft haben, den auf der Seele lastenden Druck zu erleichtern, weil derselbe schon ein Vergangenes zu werden beginnt, wenn er nur ausgesagt wird. Ein Blick hingegen ist eine Bezeichnung der Zeit, aber, wohlgemerkt, der Zeit eben in dem schicksalschwangeren Konflikt, da sie von der Ewigkeit berührt wird.*) Was wir den Augenblick heißen, nennt Plato τὸ ἐξαιφνές. Wie dies auch etymologisch erklärt werden mag, jedenfalls setzt diese Benennung den Augenblick in eine Beziehung zu dem Unsichtbaren, und unter diese Kategorie mußte er dem Griechen fallen, da er Zeit und Ewigkeit gleich abstrakt auffaßte, da er des Begriffs der Zeitlichkeit und (dies ist der letzte Grund) des Begriffs des Geistes ermangelte. Auf Latein heißt unser Augenblick momentum, das seiner Derivation (von movere) entsprechend nur das bloße Verschwinden ausdrückt.**)

*) Es ist auffällig, daß die griechische Kunst in der Plastik kulminiert, welcher eben der Blick fehlt. Dies hat seinen tiefen Grund darin, daß die Griechen den Begriff des Geistes und deshalb auch die Sinnlichkeit und Zeitlichkeit im tiefsten Sinne nicht faßten. Das Christentum, im absoluten Gegensatz hierzu, stellt Gott bildlich als Auge dar.

**) Im Neuen Testament findet sich eine poetische Umschreibung

So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit. Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit, ihr erster Versuch, gleichsam die Zeit zum Stehen zu bringen. Darum verstand die Gräzität den Augenblick nicht; denn wenn sie auch ein Atom der Ewigkeit erfaßte, so erfaßte sie doch nicht, daß dies der Augenblick war. Wenn sie die Ewigkeit bestimmte, sah sie dieselbe nicht vor sich, sondern hinter sich; das Atom der Ewigkeit war für sie wesentlich die Ewigkeit, und so kam weder die Zeit noch die Ewigkeit zu ihrem wahren Recht.

Die Synthese des Zeitlichen und Ewigen ist nicht eine zweite Synthese, sondern der Ausdruck für jene erste, nach welcher der Mensch eine Synthese von Seele und Leib ist, die vom Geist getragen wird. Sobald der Geist gesetzt wird, ist der Augenblick da. Darum ist es ganz richtig ein Tadel, wenn von einem Menschen gesagt wird, er lebe nur im Augenblick; denn dies geschieht durch eine willkürliche Abstraktion. Die Natur liegt nicht im Augenblick.

Es geht der Zeitlichkeit wie der Sinnlichkeit; denn die Zeitlichkeit scheint noch unvollkommener, der Augenblick noch geringer zu sein als das scheinbar ruhige Bestehen der Natur in der Zeit. Und doch verhält es sich umgekehrt; denn die Ruhe der Natur

---

des Augenblicks. Paulus sagt, die Welt werde vergehen ἐν ἀτόμω καὶ ἐν ριπῇ ὀφθαλμοῦ. Hiermit drückt er auch aus, daß der Augenblick kommensurabel für die Ewigkeit ist, weil nämlich der Untergangs-Augenblick, im selben Augenblick die Ewigkeit ausdrückt. Was ich meine, will ich mit einem Bild veranschaulichen, und bitte, nachsichtig zu übersehen, was man in demselben etwa anstößig finden sollte. Hier in Kopenhagen waren einmal zwei Künstler, die selbst schwerlich daran dachten, daß sich ihrer Leistung auch eine tiefere Bedeutung abgewinnen lasse. Sie traten vor, stellten sich einander gegenüber und begannen, irgend einen leidenschaftlichen Konflikt mimisch darzustellen. War nun die mimische Entwickelung in vollem Gange, folgten die Augen des Zuschauers der Geschichte, gespannt auf das Folgende, so brachen sie plötzlich ab und blieben nun unbeweglich versteinert in dem augenblicklichen mimischen Ausdruck. Die Wirkung hiervon kann überaus komisch sein, weil der Augenblick auf zufällige Weise für das Ewige kommensurabel wird. Die Wirkung des Plastischen beruht darauf, daß gerade der ewige Ausdruck ewig ausgedrückt wird; das Komische lag darin, daß das Zufällige verewigt ward.

hat ihren Grund darin, daß die Zeit gar keine Bedeutung für sie hat. Erst mit dem Augenblick beginnt die Geschichte. Durch die Sünde wird die Sinnlichkeit des Menschen als Sündhaftigkeit gesetzt; sie ist also von da an niederer als die des Tiers, und doch ist sie dies eben, weil hier das Höhere beginnt; denn nun beginnt der Geist.

Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt. Erst hier erhält die besprochene Einteilung ihren Sinn: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit und die zukünftige Zeit.

Bei dieser Einteilung fällt sofort in die Augen, daß in gewissem Sinne das Zukünftige mehr bedeutet als das Gegenwärtige und das Vergangene; denn das Zukünftige ist in gewissem Sinne das Ganze, von dem das Vergangene nur ein Teil ist, und das Zukünftige kann in gewissem Sinne das Ganze bedeuten. Dies kommt daher, daß das Ewige zuerst das Zukünftige bedeutet, oder daß das Zukünftige das Inkognito ist, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehungen zu der Zeit unterhalten will. So setzt der Sprachgebrauch bisweilen das Zukünftige und das Ewige identisch (das zukünftige Leben — das ewige Leben). Da nun die Griechen in tieferem Sinne keinen Begriff von der Ewigkeit hatten, so hatten sie auch den Begriff des Zukünftigen nicht. Darum kann man auch an dem griechischen Leben nicht tadeln, daß es sich im Augenblick verloren habe, oder genauer: man kann gar nicht sagen, daß es verloren war; denn die Griechen faßten die Zeitlichkeit ebenso naiv auf wie die Sinnlichkeit, weil sie nicht wirklich geistig bestimmt waren.

Der Augenblick und das Zukünftige setzen wieder das Vergangene. Sollte das griechische Leben überhaupt eine Bestimmung der Zeit darstellen, so drückt es das Vergangene aus, doch nicht, sofern dasselbe im Verhältnis zum Gegenwärtigen und Zukünftigen bestimmt wäre, sondern sofern es, lediglich als ein Vorbeigehen aufgefaßt, die Bestimmung der Zeit überhaupt sein soll. Hier offenbart die platonische Erinnerung ihre Bedeutung. Die Ewigkeit des Griechen liegt hinter ihm als das Vergangene, in das er nur

durch einen Regreß kommen kann*). Doch ist dies, daß es das Vergangene sei, ein durchaus abstrakter Begriff des Ewigen, ob es nun in seiner näheren Bestimmung philosophisch (als das philosophische Absterben) oder historisch gefaßt werden mag.

Ueberhaupt kann man an der begrifflichen Bestimmung des Vergangenen, des Zukünftigen, des Ewigen sehen, wie man den Augenblick bestimmt hat. Ist der Augenblick nicht, so kommt das Ewige rücklings, als das Vergangene, zum Vorschein. Wenn ich einen Menschen gehen heiße, ohne ihm Richtung und Ziel für sein Gehen anzugeben, so kommt ja auch sein Weg hinter ihm zum Vorschein, als das Zurückgelegte. Ist der Augenblick gesetzt, aber bloß als discrimen, so ist das Zukünftige das Ewige. Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, und dieses ist dann zugleich das Zukünftige, welches als das Vergangene wiederkommt. Dies zeigt sich deutlich in der griechischen, jüdischen, christlichen Anschauung. Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene. Wenn man nicht darauf achtet, kann man nicht einen Begriff von ketzerischen und verräterischen Zusätzen, welche ihn sprengen, frei halten. Das Vergangene schließt sich nicht in sich ab und bleibt in simpler Kontinuität mit dem Zukünftigen stehen (dadurch gehen die Begriffe der Bekehrung, Versöhnung, Erlösung in ihrer welthistorischen Bedeutung und in ihrer Bedeutung für die individuelle historische Entwickelung verloren); das Zukünftige schließt sich nicht in sich ab und bleibt in simpler Kontinuität mit dem Gegenwärtigen (dadurch gehen die Begriffe der Auferstehung, des Gerichts zu Grunde).

Nun wollen wir wieder an Adam denken und uns zugleich wieder erinnern, daß jedes spätere Individuum auf die gleiche Weise wie er beginnt, nur innerhalb der quantitativen Verschiedenheit, welche die Folge des Generations-Verhältnisses und des historischen Verhältnisses ist. Es gilt also für Adam ebenso gut wie für das spätere Individuum der Augenblick. Die Synthese

*) Man bedenke hier wieder die Kategorie, auf die ich hinziele, die Wiederholung, durch die man in progressiver Bewegung in die Ewigkeit hineinkommt.

des Seelischen und des Leiblichen soll vom Geist gesetzt werden; der Geist aber ist das Ewige und ist darum erst, wenn er die erste Synthese zugleich als die andre, als die des Zeitlichen und des Ewigen, setzt. So lange das Ewige nicht gesetzt ist, ist der Augenblick nicht da, oder nur als discrimen. Hierbei erscheint das Ewige, da in der Unschuld der Geist nur als träumender Geist bestimmt ist, als das Zukünftige; denn dies ist, wie gesagt, der erste Ausdruck, das Inkognito des Ewigen. Wie nun (nach dem vorigen Kapitel) der Geist, indem er in der Synthese gesetzt werden oder vielmehr diese setzen soll, als die Möglichkeit des Geistes (d. h. der Freiheit) in der Individualität sich als Angst ausdrückte, ebenso wird hier das Zukünftige als die Möglichkeit des Ewigen (d. h. der Freiheit) in der Individualität zur Angst. Indem nun die Möglichkeit der Freiheit sich vor der Möglichkeit zeigt, sinkt die Freiheit zu Boden, und die Zeitlichkeit kommt nun auf dieselbe Weise wie die Sinnlichkeit als Sündhaftigkeit zum Vorschein. Es ist hier wieder darauf hinzuweisen, daß dies nur der letzte psychologische Ausdruck für die letzte psychologische Approximation zu dem qualitativen Sprunge ist. Zwischen Adam und dem späteren Individuum ist insofern ein Unterschied, als das Zukünftige für dieses reflektierter ist als für Adam. Dieses Mehr kann psychologisch geredet das Entsetzlichste bedeuten, in Beziehung auf den qualitativen Sprung ist es doch unwesentlich. Das höchste Maximum der Verschiedenheit im Verhältnis zu Adam besteht darin, daß das Zukünftige von dem Vergangenen antizipiert zu sein scheint; oder in der Angst, die Möglichkeit sei verloren gegangen, bevor sie gewesen ist.

Das Mögliche entspricht durchaus dem Zukünftigen. Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige für die Zeit das Mögliche. Beidem entspricht in dem individuellen Leben die Angst. Ein genauer und korrekter Sprachgebrauch verknüpft daher die Angst mit dem Zukünftigen. Man sagt allerdings bisweilen, man ängste sich über dem Vergangenen ab, was gegen das Gesagte zu sprechen scheint. Sieht man näher nach, so zeigt es sich aber doch, daß das Zukünftige in der einen oder andern Weise ins Spiel kommt, wenn man so redet. Das Vergangene, um das ich mich abängsten soll, muß in einem Möglichkeits-Verhältnis zu mir stehen. Aengste ich mich über einem vergangenen

Unglück, so geschieht dies nicht, sofern es vergangen ist, sondern sofern es sich wiederholen, also zukünftig werden kann. Aengstige ich mich um vergangene Schuld, so ist dies nur deshalb der Fall, weil ich sie nicht als vergangen zu mir in ein wesentliches Verhältnis gesetzt habe und auf die eine oder andere trügerische Weise verhindere, vergangen zu sein. Wenn sie nämlich wirklich vergangen ist, so kann ich mich nicht mehr ängsten, ich kann nur noch bereuen. Thue ich dies nicht, so habe ich mir zunächst erlaubt, mein Verhältnis zu ihr dialektisch zu machen; damit ist aber die Schuld selbst zu einer Möglichkeit geworden und nicht etwas Vergangenes. Aengstige ich mich über der Strafe ab, so ist dies nur möglich, wenn ich diese in ein dialektisches Verhältnis zur Schuld setze (wenn anders, trage ich meine Strafe); dann ängste ich mich aber über einem Möglichen und Zukünftigen. —

So sind wir wieder dahin gekommen, wo wir im ersten Kapitel standen. Die Angst ist der psychologische Zustand, welcher der Sünde vorausgeht, ihr so nah, so ängstend nah als möglich kommt, ohne doch die Sünde zu erklären, die erst in dem qualitativen Sprunge hervorbricht.

In dem Augenblick, in welchem die Sünde gesetzt wird, ist die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit*). Wir sagen nicht, daß die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit sei — sie ist es so wenig, als die Sinn-

---

*) Aus der Bestimmung der Zeitlichkeit als Sündhaftigkeit ergiebt sich weiter die des Todes als einer Strafe. Dies ist ein Avancement; eine Analogie hierzu kann man, si placet, darin finden, daß selbst ganz äußerlich der Tod in geradem Verhältnis mit der Vollkommenheit der Organisation an Schrecken gewinnt. Während Tod und Verwesung der Pflanze Wohlgerüche verbreitet, fast noch lieblicher als ihr würziger Blumenduft, verpestet hingegen das verwesende Tier die Luft. In einem tieferen Sinne gilt: je höher der Mensch angeschlagen wird, desto schrecklicher ist der Tod. Das Tier stirbt eigentlich nicht; wenn aber der Geist als Geist gesetzt ist, so zeigt sich der Tod als das Schreckliche. Die Angst des Todes entspricht darum der Angst der Geburt, ohne daß ich jedoch hier wiederholen wollte, was teils wahr, teils nur geistreich, teils begeistert, teils leichtsinnig schon darüber gesagt worden ist, daß der Tod eine Metamorphose sei. Im Augenblick des Todes befindet sich der Mensch auf der äußersten Spitze der Synthese; der Geist kann eigentlich nicht zugegen sein, denn er kann nicht sterben; und doch muß er darauf warten, denn der Leib muß ja sterben. Die heidnische Anschauung vom Tode war milder und anmutiger, wie ja auch die Sinnlichkeit des Heidentums naiver, seine Zeitlichkeit sorgloser

lichkeit Sündhaftigkeit ist —; indem aber die Sünde gesetzt ist, bedeutet die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit. Darum sündigt, wer vom Ewigen abstrahierend nur im Augenblick lebt. Hätte Adam — ich rede in einer Akkomodation und thörlich — nicht gesündigt, so wäre er im selben Augenblick in die Ewigkeit übergegangen. Sobald hingegen die Sünde gesetzt ist, hilft es nichts, wenn man von der Zeitlichkeit abstrahieren will, wie sich auch von der Sinnlichkeit nicht abstrahieren läßt*).

§ 1.

Die Angst der Geistlosigkeit.

Wenn auch, wie entwickelt wurde, die Angst der letzte psychologische Zustand ist, aus dem die Sünde mit dem qualitativen Sprunge hervorbricht, so zeigt doch die Betrachtung des Lebens bald, daß das ganze Heidentum, sowie dessen Wiederholung inner-

war; aber die höchste und letzte Bedeutung des Todes erreicht sie nicht. Man lese Lessings schöne Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet", und man wird nicht leugnen: das Bild dieses schlafenden Genius oder die schöne Feierlichkeit, mit welcher der Genius des Todes sein Haupt neigt und die Fackel auslöscht, bewegt die Seele wehmütig anheimelnd. Es liegt, wenn man so will, etwas unbeschreiblich verlockend Zuredendes darin, daß man sich einem solchen Führer anvertrauen möchte, der versöhnt ist wie eine Erinnerung, in der man sich an nichts erinnert. Andrerseits ist es aber doch wieder unheimlich, diesem schweigsamen Führer zu folgen; er verbirgt nichts; seine Gestalt ist kein Inkognito; wie er da ist, so ist der Tod, und damit ist es aus. Es liegt eine unergründliche Wehmut darin, daß dieser Genius mit der freundlichen Gestalt sich über den Sterbenden beugt und mit dem Hauch seines letzten Kusses den letzten Lebensfunken auslöscht, während das Erlebte schon nach und nach verschwunden ist und so der Tod zurückbleibt als das Geheimnis, welches selbst unerklärt erklärt, daß das ganze Leben ein Spiel war, in dem zum Schluß alles, das Größte und das Kleinste sich verlief wie Schulbuben und endlich auch die Seele — der Schulmeister — den Platz räumt. Darin liegt es aber auch begründet, daß die Vernichtung des Lebens so stumm vor sich geht: das Ganze war nur ein Kinderspiel — und nun ist das Spiel aus.

*) Was hier entwickelt wurde, hätte auch im ersten Kapitel seinen Platz finden können. Doch zog ich diese Stelle vor, weil es das Folgende am besten einleitet.

halb der Christenheit in bloß quantitativen Bestimmungen sich bewegt, aus denen der qualitative Sprung der Sünde nicht hervorbricht. Dieser Zustand ist indessen nicht der der Unschuld; vom Standpunkt des Geistes aus betrachtet ist er vielmehr gerade Sündhaftigkeit. —

Es ist recht beachtenswert, daß die christliche Orthodoxie jederzeit gelehrt hat, das Heidentum liege in der Sünde, während doch das Bewußtsein der Sünde erst durch das Christentum gesetzt wurde. Die Orthodoxie hat indessen Recht, wenn sie sich nur etwas genauer erklären will. Durch quantitierende Bestimmungen zieht das Heidentum gleichsam die Zeit hin, ohne zur Sünde im tiefsten Sinne zu kommen — dies ist aber gerade die Sünde.

Daß dies von dem Heidentum gilt, ist leicht aufzuweisen. Mit dem Heidentum innerhalb des Christentums hat es eine etwas andre Bewandtnis. Dies christlich-heidnische Leben ist weder schuldig noch unschuldig; es kennt eigentlich gar keinen Unterschied zwischen Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft, Ewigkeit. Dieses Leben und seine Geschichte läuft dahin, wie in alten Zeiten die Schrift über das Papier lief: man kannte kein Unterscheidungszeichen und kritzelte ein Wort in das andre, einen Satz in den andern. Aesthetisch betrachtet ist dies sehr komisch. Wenn ein Bach murmelnd durchs Leben läuft, so hört sich das anmutig an; wenn aber eine Summe vernünftiger Geschöpfe in ein endloses Gemurmel ohne Sinn verwandelt wird, so ist das komisch. Ob diese plebs von der Philosophie als eine Kategorie gebraucht werden kann, um etwa als Substrat für ein höheres Leben zu dienen, wie das vegetative Sumpfried, das nach und nach zu fester Erde wird, zunächst zu Torf und in weiterer Entwickelung noch mehr — das weiß ich nicht. Vom Standpunkt des Geistes aus gesehen ist eine solche Existenz Sünde, und das Geringste, das man für sie thun kann, ist daß man dies sagt; denn damit fordert man Geist von ihr.

Das Heidentum wird durch das eben Gesagte nicht getroffen. Eine solche Existenz kann sich nur innerhalb des Christentums finden. Dies hat seinen Grund darin, daß die Geistlosigkeit sich desto bodenloser zeigt, je erhabener der Geist gesetzt ist; je höher das ist, was verloren geht, desto elender sind die ἀπηλγηκότες (Eph. 4, 19) in ihrer Zufriedenheit. Will man diese Glückselig-

keit der Geistlosigkeit mit dem Zustand der Sklaven im Heidentum vergleichen, so hat der letztere doch noch Sinn, denn er ist in sich selbst schlechthin nichts. Die Verlorenheit der Geistlosigkeit ist hingegen das Entsetzlichste von allem; das Unglück ist eben, daß die Geistlosigkeit ein Verhältnis zum Geist hat — und dieses ist nichts. Darum kann die Geistlosigkeit bis zu einem gewissen Grade den ganzen Gehalt des Geistes sich aneignen, aber wohlgemerkt nicht als Geist, sondern als Spielerei, Galimathias, Phrase u. s. w. Sie kann sich die Wahrheit aneignen, aber wohlgemerkt nicht als Wahrheit, sondern als Geschwätz und Stadtklatsch. Dies ist ästhetisch gesehen das unendlich Komische in der Geistlosigkeit; man ist jedoch im allgemeinen nicht darauf aufmerksam, weil der Darsteller selbst, was den Geist betrifft, mehr oder minder unsicher ist. Darum legt man der Geistlosigkeit, wenn sie dargestellt werden soll, gerne echtes und gerechtes Geschwätz in den Mund, weil man nicht den Mut hat, sie eben die Worte brauchen zu lassen, die man selbst gebraucht. Dies ist Unsicherheit. Die Geistlosigkeit kann durchaus dasselbe sagen, was der reichste Geist gesagt hat, nur sagt sie es nicht kraft des Geistes. Der Geistlose ist eine Sprechmaschine geworden; warum sollte er nicht ebenso gut ein philosophisches Geschwätz wie ein Glaubensbekenntnis oder ein politisches Rezitativ auswendig lernen können? Ist es nicht merkwürdig, daß der einzige Ironiker und der größte Humorist zusammenstehen und sich zu der scheinbar ganz simplen Behauptung vereinigen: man müsse unterscheiden zwischen dem, was man verstehe, und dem, was man nicht verstehe — und warum sollte der geistloseste Mensch nicht genau dasselbe sagen können? Es giebt nur einen Beweis für Geist, das ist des Geistes Beweis in einem Menschen selbst; wer etwas Andres fordert, kann vielleicht Beweise im Ueberfluß zusammenraffen: er ist doch schon geistlos bestimmt. —

In der Geistlosigkeit ist keine Angst; dazu ist sie zu glücklich, zu selbstzufrieden — zu geistlos. Dies ist aber ein sehr bedenklicher Grund, und hier zeigt sich das Heidentum von der Geistlosigkeit verschieden: jenes ist bestimmt in der Richtung zum Geist, diese in der Richtung vom Geist. Das Heidentum ist darum, wenn man so will, Geistes-Abwesenheit und von der Geistlosigkeit sehr verschieden. Und zwar ist das Heidentum weit vorzuziehen.

Die Geistlosigkeit ist ein Stagnieren des Geistes, ein Zerrbild der Idealität. Darum ist die Geistlosigkeit nicht eigentlich dumm, wenn es aufs Schwätzen ankommt, aber sie ist dumm in der Bedeutung, in welcher von dem Salz gesagt wird: „wenn das Salz dumm ist, womit soll dann gesalzen werden?“ Ihre Verlorenheit, aber zugleich ihre Sicherheit, liegt darin, daß sie nichts geistig versteht, nichts als Aufgabe erfaßt, wenn sie auch alles mit ihrem kraftlosen Gewäsch umtappt. Wird sie nun einmal vom Geist berührt und beginnt sie einen Augenblick zu zucken wie ein galvanisierter Frosch, so tritt ein Phänomen ein, das vollkommen dem heidnischen Fetischismus entspricht. Für die Geistlosigkeit giebt es nämlich keine Autorität, denn sie weiß ja, daß es für den Geist keine Autorität giebt; da sie aber selbst unglücklicherweise nicht Geist ist, so ist sie trotz all ihres Wissens ein vollkommener Götzendiener. Mit derselben Veneration betet sie den Hohlkopf und den Helden an; ihr eigentlicher Fetisch bleibt aber unter allen Umständen der Charlatan.

Es ist nun in der Geistlosigkeit zwar keine Angst, denn diese ist ausgeschlossen, wie der Geist dies ist; aber die Angst ist doch da, sie wartet nur. Es läßt sich denken, daß ein Schuldner sich glücklich von seinem Gläubiger wegzuschmuggeln und diesen mit Geschwätz hinzuhalten vermag; aber es giebt einen Gläubiger, der nie zu kurz kommt; dies ist der Geist. Vom Standpunkt des Geistes aus gesehen ist die Angst auch in der Geistlosigkeit zur Stelle, aber verborgen und vermummt. Selbst dem Beobachter graut, wenn er seinen Blick hierauf lenkt. Will die Phantasie die Angst sich verkörpern lassen, so wird deren Gestalt immer schrecklich anzusehen sein; aber sie schreckt doch noch mehr, wenn die Angst für nötig findet, sich zu verkleiden, um nicht als das aufzutreten, was sie ist, während sie es ja doch ist. Wenn sich der Tod in seiner wahren Gestalt zeigt, als der knöcherne freudlose Sensenmann, so betrachtet man ihn nicht ohne Schrecken; tritt er aber verkleidet auf, um der Menschen zu spotten, die seiner zu spotten wähnen, so daß nur der aufmerksame Beobachter sieht, der Unbekannte, welcher alle mit seiner Höflichkeit berückt, alle in den wilden Jubel ungezügelter Lust hineinsteigert, sei der Tod — so ergreift ihn ein tiefes Grauen.

§ 2.
Die Angst dialektisch bestimmt in der Richtung auf das Schicksal.

Man pflegt im allgemeinen zu sagen, das Heidentum liege in der Sünde; vielleicht wäre es richtiger zu sagen, es liege in Angst. Das Heidentum ist überhaupt Sinnlichkeit, die ein Verhältnis zum Geist hat, ohne daß doch der Geist im tiefsten Sinn als Geist gesetzt würde. Diese Möglichkeit ist aber eben Angst.

Fragen wir nun näher, welches der Gegenstand der Angst ist, so ist hier wie allewege zu antworten: dieser ist Nichts. Die Angst und Nichts entsprechen einander beständig. Sobald die Wirklichkeit der Freiheit und des Geistes gesetzt ist, so ist die Angst gehoben. Was bedeutet nun aber das Nichts in der Angst des Heidentums des näheren? — Es ist das Schicksal.

Das Schicksal ist ein Verhältnis zu dem Geist als etwas äußerlichem; es ist ein Verhältnis zwischen dem Geist und einem andern, das nicht Geist ist und zu dem er doch in einem geistigen Verhältnis stehen soll. Das Schicksal kann gleich gut das Entgegengesetzte bedeuten, da es eine Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit ist. Darauf hat man nicht immer geachtet. Man hat von dem heidnischen Fatum (bei dem man wieder eine orientalische und eine griechische Auffassung unterschied) gesprochen, als wäre es die reine Notwendigkeit. Eine Reminiszenz dieser Notwendigkeit hat man in der christlichen Anschauung wiederfinden wollen, wo dieselbe zu dem Schicksal, zu dem Zufälligen, dem in Beziehung auf die Vorsehung Inkommensurablen geworden sei. Es verhält sich jedoch nicht so; das Schicksal ist eben die Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit. Dies hat darin einen sinnreichen Ausdruck gefunden, daß das Schicksal blind ist; wer blind vorwärts geht, bewegt sich ja ebenso gut notwendig wie zufällig. Eine Notwendigkeit, die sich nicht ihrer selbst bewußt ist, ist eo ipso im Verhältnis zum nächsten Augenblick Zufälligkeit. Das Schicksal ist also das Nichts der Angst. Es ist ein Nichts; denn sobald der Geist gesetzt ist, ist die Angst aufgehoben, aber auch das Schicksal, an dessen Stelle nun die Vorsehung tritt.

Man kann also vom Schicksal sagen, was Paulus von den Abgöttern sagt: es giebt keinen Abgott in der Welt; der Abgott ist aber doch Objekt der Religiosität des Heiden.

Im Schicksal hat also die Angst des Heiden ihr Objekt, ihr Nichts. In ein Verhältnis zum Schicksal kann er nicht kommen; denn ist es in einem Augenblick das Notwendige, so ist es im nächsten das Zufällige. Und doch steht er in einem Verhältnis zu ihm, und dies Verhältnis ist die Angst. Näher kann der Heide dem Schicksal nicht kommen. Versucht hat es das Heidentum allerdings, und sein Versuch ist tiefsinnig genug, ein neues Licht darüber zu werfen. Wer das Schicksal erklären soll, muß ebenso zweideutig sein, wie das Schicksal selbst. Dies war mit dem Orakel auch der Fall. Das Orakel konnte wieder gleich gut das Entgegengesetzte bedeuten. Somit war das Verhältnis des Heiden zum Orakel wieder die Angst. Hier liegt das unerklärlich tief Tragische im Heidentum. Es ist doch nicht sowohl, daß die Aussage des Orakels zweideutig ist, als vielmehr, daß der Heide es erst nicht unterlassen kann, sich bei ihm Rats zu erholen. Er steht nun einmal in einem Verhältnis zu ihm; er darf nicht unterlassen, dasselbe zu konsultieren; selbst im Moment der Anfrage steht er in einem zweideutigen Verhältnis zu ihm (sympathetisch und antipathetisch). Und nun denke man an die Erklärungen des Orakels.

Der Begriff der Schuld und der Sünde kommt im tiefsten Sinne im Heidentum nicht zum Vorschein. Wenn dies geschehen würde, so ginge das Heidentum über dem Widerspruch, daß ein Mensch durch das Schicksal schuldig geworden sein soll, zu Grunde. Dies ist nämlich der höchste Widerspruch, und aus diesem Widerspruch springt das Christentum hervor. Das Heidentum faßt ihn nicht; dazu geht es in der Bestimmung des Schuldbegriffes zu leichtsinnig vor.

Der Begriff der Sünde und der Schuld setzt den Einzelnen eben als den Einzelnen. Von irgend einem Verhältnis zum Weltganzen, zur Totalität des Vergangenen, ist nicht die Rede. Es handelt sich nur darum, daß er schuldig ist; — und doch soll er dies durch das Schicksal werden, also durch all das, von dem gar nicht die Rede ist! — und er soll dadurch etwas werden, das eben den Begriff des Schicksals aufhebt! — und das soll er durch das Schicksal werden!

Wird dieser Widerspruch auf eine mißverständliche Weise aufgefaßt, so ergiebt sich der mißverstandene Begriff der Erbsünde; richtig verstanden leitet er auf den wahren Begriff, darauf nämlich, daß jedes Individuum es selbst und das Geschlecht ist und das spätere Individuum nicht wesentlich verschieden von dem ersten. In der Möglichkeit der Angst sinkt die Freiheit dahin, überwältigt von dem Schicksal; nun steht ihre Wirklichkeit auf, aber mit der Erklärung, daß sie schuldig wurde. Die Angst auf ihrer äußersten Spitze, wo es ist, als wäre das Individuum schon schuldig geworden, ist noch nicht die Schuld. Die Sünde kommt also weder als eine Notwendigkeit, noch als ein Zufall, und darum entspricht dem Begriff der Sünde der der Vorsehung.

Innerhalb des Christentums findet man die heidnische Beziehung der Angst auf das Schicksal überall, wo der Geist wohl vorhanden ist, aber nicht wesentlich als Geist gesetzt. Das Phänomen zeigt sich ganz deutlich, wenn man ein Genie beobachten will. Das Genie ist unmittelbar als solches überwiegende Subjektivität. Doch ist es noch nicht als Geist gesetzt; denn als solcher wird es nur durch Geist gesetzt. In seiner Unmittelbarkeit kann es Geist sein (hierin liegt das Täuschende, als wäre seine außerordentliche Begabung Geist als Geist gesetzt); aber es hat dann ein Andres außer sich, das nicht Geist ist, und ist selbst in einem äußerlichen Verhältnis zum Geist. Darum entdeckt das Genie beständig das Schicksal, und zwar desto tiefer, je tiefer es angelegt ist. Für die Geistlosigkeit ist das natürlich eine Thorheit, aber in Wirklichkeit ist es das Große; denn mit der Idee der Vorsehung wird kein Mensch geboren, und wer vermeint, man nehme dieselbe succesive durch die Erziehung in sich auf, ist in einem starken Irrtum befangen, obgleich ich darum die Bedeutung der Erziehung keineswegs leugnen will. Darin erweist das Genie eben seine urkräftige Macht, daß es das Schicksal entdeckt, und eben darin zeigt es seine Ohnmacht. Für den unmittelbaren Geist — und dies ist das Genie jederzeit, nur sensu eminentiori — ist das Schicksal die Grenze. Erst in der Sünde wird die Vorsehung gesetzt. Darum hat das Genie einen ungeheuren Kampf, diese zu erreichen. Erreicht es dieselbe nicht, so kann man an ihm so recht das Schicksal studieren.

Das Genie ist ein allmächtiges An-sich, das als solches

die ganze Welt aus den Angeln heben möchte. Der Ordnung wegen tritt daher gleichzeitig mit ihm eine andre Gestalt auf — das Schicksal. Dies ist Nichts; das Genie selbst ist es, welches dasselbe entdeckt, und je tiefer angelegt das Genie ist, desto tiefer entdeckt es dasselbe, denn jene Gestalt ist nur die Antizipation der Vorsehung. Bleibt das Genie nun dabei, bloß Genie zu sein, und nimmt es seine Richtung auswärts, so wird es das Erstaunlichste vollbringen, und doch jederzeit dem Schicksal unterliegen — wenn nicht handgreiflich jedem äußerlich sichtbar, so doch innerlich. Darum ist die Existenz des Genies immer wie ein Märchen, wenn es nicht dazu kommt, wirklich im tiefsten Sinne des Wortes in sich zu gehen. Das Genie vermag alles; und doch ist es abhängig von der unbedeutendsten Kleinigkeit, der eben das Genie in seiner Allmacht eine allmächtige Bedeutung giebt. Darum kann ein Sekondeleutnant, wenn er ein Genie ist, Kaiser werden, die Welt zu einem Kaiserreich unter einem Kaiser umschaffen. Darum kann aber auch die Armee kampfbereit aufgestellt, die Situation für den Kampf absolut günstig und — vielleicht im nächsten Augenblick verloren sein; eine königliche Schaar auserlesener Helden kann vor ihm auf die Kniee fallen, um das Kommandowort herauszupressen: aber er kann nicht, er muß auf den 14. Juni warten — und warum? weil dies der Tag der Schlacht von Marengo ist! Darum kann alles gerüstet sein; er selbst hält an der Front der Legionen und wartet nur noch, daß die Sonne aufgehe und ihn zu der Anrede begeistere, welche die Soldaten elektrisieren soll; und die Sonne geht auf, prachtvoller als je, ein begeisternder, zündender Anblick für jeden — nur nicht für ihn, denn so prachtvoll ging die Sonne nicht auf bei Austerlitz, und nur die Sonne von Austerlitz giebt Sieg und begeistert. Daher die unerklärliche Leidenschaft, mit der ein solcher oft gegen einen ganz unbedeutenden Menschen rasen kann, wenn er auch sonst human und liebenswürdig ist, selbst gegen seine Feinde.

Das Aeußerliche als solches bedeutet für das Genie nichts, darum kann es von niemand verstanden werden. Alles beruht darauf, wie das Genie selbst in der Gegenwart seines heimlichen Freundes, des Schicksals, es versteht. Alles kann verloren sein, der einfältigste und der klügste Mensch können zusammenstehen,

um ihm von dem fruchtlosen Versuch abzuraten. Doch weiß das Genie, daß es stärker ist als die ganze Welt, sofern es nur an diesem Punkte einen unzweifelhaften Kommentar zu der unsichtbaren Schrift entdeckt, in der es den Willen des Schicksals liest. Lautet diese nach Wunsch, so ruft es mit allmächtiger Stimme dem Schiffer zu: „Fahre nur zu, du fährst Cäsar und sein Glück!“ Alles kann gewonnen sein; es empfängt die glückliche Botschaft: da fließt ein Wort mit ein, dessen Bedeutung kein Geschöpf, nicht Gott im Himmel versteht (denn in einem gewissen Sinne versteht auch er das Genie nicht), und es bricht ohnmächtig zusammen.

So steht das Genie außerhalb des Gewöhnlichen, Allgemeinen. Es ist groß durch seinen Glauben an das Schicksal, mag es nun siegen oder fallen; denn es siegt durch sich selbst und es fällt durch sich selbst, oder besser: es siegt und fällt durch das Schicksal. Im allgemeinen bewundert man seine Größe nur, wenn es siegt; doch ist es nie größer, als wenn es vor sich selbst fällt. Um dies zu verstehen beachte man, daß das Schicksal sich nicht in äußerlich unzweideutiger Weise ankündet und so das Genie stürzt. Wenn vielmehr dieses selbst eben in dem Augenblick, da menschlich gesprochen alles gewonnen ist, die verdächtige Schrift bemerkt und nun zusammensinkt, so muß man doch wohl ausrufen: welcher Gigant muß über es gekommen sein, um es zu stürzen! Deshalb vermochte das auch niemand als eben das Genie selbst. Der Glaube, der die Reiche und Lande ihm zu Füßen legte, so daß die Menschen ein Märchen zu sehen glaubten, derselbe Glaube stürzte es, und sein Fall war ein noch unergründlicheres Märchen.

Darum ergreift die Angst das Genie zu andrer Zeit als die gewöhnlichen Menschen. Diese entdecken die Gefahr erst im Augenblick der Gefahr; bis zu diesem Moment sind sie sicher, und ist die Gefahr vorbei, so sind sie wieder sicher. Das Genie ist am allerstärksten gerade im Augenblicke der Gefahr; in Angst liegt es hingegen im Augenblick zuvor und im Augenblick hernach — in dem schwebenden Moment, da es sich mit jenem großen Unbekannten, dem Schicksal, auseinandersetzen muß. Vielleicht erreicht seine Angst den höchsten Grad im Augenblick hernach; denn die Ungeduld, seiner Sache gewiß zu werden, wächst stetig an, je mehr der Abstand sich verringert, da ja beständig mehr und mehr zu verlieren ist, je näher man dem Siege steht, und am aller-

meisten im Augenblick des Sieges, und da ja die Konsequenz des Schicksals eben in seiner Inkonsequenz besteht.

Das Genie als solches kann sich nicht religiös fassen; es gelangt daher auch nicht zur Sünde noch zur Versöhnung, und dies ist der Grund, warum sein Verhältnis zum Schicksal eben das der Angst ist. Es hat noch nie ein Genie ohne diese Angst existiert, außer es ist zugleich religiös gewesen.

Bleibt es nun bei seiner unmittelbaren Bestimmtheit und bei seiner Richtung nach außen stehen, so wird es groß, seine Thaten erstaunlich, aber es kommt nie zu sich selbst, wird nicht groß für sich selbst. All sein Thun wendet sich nach außen, und der planetarische Kern (wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf), der alles ausstrahlt, gewinnt kein eigentliches Dasein. Das Genie gewinnt keine Bedeutung für sich selbst, oder dieselbe wird so zweideutig wehmütig, wie die Teilnahme, mit der die Bewohner der Färöer sich freuen möchten, wenn auf einer dieser Inseln ein geborener Färöer lebte, der in verschiedenen Sprachen Europas Schriften schriebe, die ganz Europa in Erstaunen setzten, und durch seine unsterblichen Verdienste der Wissenschaft eine ganz neue Gestalt gäbe, hingegen nie eine Linie färöisch schriebe und endlich gar vergäße, diese Sprache überhaupt zu sprechen. Für sich selbst wird das Genie nicht bedeutungsvoll im tiefsten Sinne; seine Bedeutung erschöpft sich in dem, was das Schicksal geben kann, in Glück, Unglück, Ruhm, Ehre, Macht, Unsterblichkeit seines Namens, d. h. in lauter zeitlichen Bestimmungen. Jede tiefere dialektische Bestimmtheit der Angst ist ausgeschlossen. Die letzte mögliche möchte die Angst sein, für schuldig angesehen zu werden, wobei sich die Angst aber nicht auf die Schuld bezieht, sondern auf den Schein der Schuld, d. h. auf den Verlust der Ehre. Dieser Gemütszustand eignete sich wohl für eine dichterische Behandlung. Derartiges kann jedem Menschen begegnen; das Genie würde aber davon sofort so tief erfaßt werden, daß es nicht mehr mit Menschen stritte, sondern mit den tiefsten Mysterien des Daseins.

Eine solche geniale Existenz ist nun trotz ihrem Glanz, ihrer Herrlichkeit, ihrer weitreichenden Bedeutung Sünde. Es gehört Mut dazu, dies zu verstehen, und wer den Hunger der sehnenden Seele noch nicht stillen gelernt hat, versteht es schwerlich. Und

doch ist es so. Damit, daß eine solche Existenz bis zu einem gewissen Grade glücklich sein kann, ist nichts bewiesen. Man kann ja seine Begabung als Zerstreuungsmittel auffassen und sich in deren Bethätigung keinen Augenblick über die Kategorien erheben, in denen das Zeitliche liegt. Nur wenn es sich religiös auf sich selbst besinnt, wird das Genie und Talent im tiefsten Sinne berechtigt. Man nehme ein Genie wie Talleyrand; in ihm lag ja die Möglichkeit, daß er sich viel mehr in den Sinn des Lebens vertieft hätte. Dem hat er sich entzogen; er folgte der Bestimmung in ihm, die ihn antrieb, sich nach außen zu wenden. Sein bewundertes Genie der Intrigue hat sich herrlich entfaltet; seine Spannkraft, der Sättigungsgrad seines Genies (wenn wir diesen Ausdruck anwenden dürfen, den die Chemiker für ätzende Säuren brauchen) hat Erstaunen erregt; aber er gehört der Zeitlichkeit an. Wenn ein solches Genie die Zeitlichkeit in ihrem unmittelbaren Sinn verschmäht, wenn es sich gegen sich selbst und gegen das Göttliche gewendet hätte: welches religiöse Genie wäre da nicht zum Vorschein gekommen! Aber welche Qualen hätte es auch erdulden müssen! Den unmittelbaren Bestimmungen zu folgen, macht das Leben stets leicht, man sei nun groß oder klein, aber der Lohn ist dann auch entsprechend, ob man nun groß sei oder klein; und wer nicht geistig so gereift ist, daß er faßt, selbst unsterblicher Ruhm bei alten Geschlechtern sei doch nur eine Bestimmung der Zeitlichkeit; wer nicht faßt, daß dieses Ziel, das dem Menschen, der den Wunsch danach in seiner Seele einwurzeln läßt, schon den Schlaf vertreiben kann, daß dieses Ziel etwas sehr Aermliches ist gegen die Unsterblichkeit, die jedem Menschen bestimmt ist und die mit Recht alle Welt in Neid gegen einen Menschen erregen möchte, wenn sie nur einem einzigen vorbehalten wäre: — wer das nicht faßt, wird in seiner Erklärung von Geist und Unsterblichkeit nicht weit kommen.

§ 3.

Die Angst dialektisch bestimmt in der Richtung auf die Schuld.

Man pflegt gewöhnlich zu sagen, das Judentum sei der Standpunkt des Gesetzes. Dies kann man indessen auch so aus-

drücken: das Judentum liege in Angst. Aber das Nichts der Angst bedeutet hier etwas andres als das Schicksal. In dieser Sphäre erweist sich der Satz, „daß man sich ängste vor — Nichts“ am paradoxesten; denn Schuld ist doch wohl etwas. Und doch ist es richtig: so lange sie Gegenstand der Angst ist, ist sie nichts. Die Zweideutigkeit hat ihren Grund in der Art des Verhältnisses: sobald die Schuld gesetzt ist, so ist die Angst vorbei und die Reue ist da. Das Verhältnis ist hier, wie überall bei der Angst, stets sympathetisch und antipathetisch. Dies scheint wieder paradox zu sein, doch ist es nicht so; denn so lange die Angst sich fürchtet, unterhält sie eine geheime Kommunikation mit ihrem Gegenstande; sie kann nicht von ihm wegsehen, ja sie will das nicht, denn wollte das Individuum das thun, so würde die Reue eintreten. Dies mag dem einen oder andern als ein schwieriges Wort vorkommen; dafür kann ich nichts. Wer die nötige Unerschütterlichkeit besitzt, um so zu sagen göttlicher Aktor zu sein, wenn auch nicht im Verhältnis zu anderen, so doch im Verhältnis zu sich selbst, der wird die Sache nicht so schwierig finden. Trotzdem weist das Leben Phänomene genug auf, wo das Individuum in Angst fast begehrlich auf die Schuld hinstiert und diese doch fürchtet. Die Schuld hat für das Auge des Geistes die Macht, welche der Blick der Schlange ausüben soll: sie verzaubert. An diesem Punkte zeigt sich das Wahre an der karpokratianischen Anschauung, daß man durch die Sünde zur Vollkommenheit gelange. Dies hat seine Wahrheit im Augenblick der Entscheidung, wenn der unmittelbare Geist sich durch Geist als Geist setzt; hingegen ist es eine Blasphemie, zu meinen, dies solle in concreto verwirklicht werden.

Das Judentum ist eben hierdurch weiter als die Gräzität; und das sympathetische Moment in seinem Angstverhältnis zur Schuld kann man auch daran sehen, daß es dasselbe um keinen Preis aufheben wollte, um sich den Leichtsinn der Gräzität anzueignen, welcher in den Bestimmungen des Schicksals, des Glücks und Unglücks liegt.

Die Angst, welche im Judentum ist, ist die Angst vor der Schuld. Die Schuld ist eine Macht, die sich allerwärts ausbreitet und die doch niemand im tieferen Sinne verstehen kann, so lange sie über dem Dasein ruht. Was sie erklären soll, muß darum

von derselben Beschaffenheit sein, gleichwie das Orakel dem Schicksal entspricht. Die Stelle, welche im Heidentum das Orakel einnimmt, füllt im Judentum das Opfer aus. Das Opfer kann darum auch niemand verstehen. Analog der Stellung des Heidentums zum Orakel ist dies das tief Tragische im Judentum. Der Jude nimmt seine Zuflucht zum Opfer, aber das hilft ihm nichts. Wozu es eigentlich verhelfen sollte wäre. dies, daß das Angstverhältnis zur Schuld aufgehoben und ein wirkliches Verhältnis gesetzt würde. Da dies nicht geschieht, so wird das Opfer zweideutig; dies drückt sich in seiner Wiederholung aus, deren weitere Konsequenz eine durchaus skeptische Reflexion über den Opferakt bilden würde.

Wenn im Vorhergehenden gesagt wurde, daß erst mit der Sünde die Vorsehung hervortritt, so gilt hier ein Aehnliches: erst mit der Sünde ist die Versöhnung gesetzt, und deren Opfer wird nicht wiederholt. Dies hat seinen Grund nicht in der äußerlichen Vollkommenheit des Opfers, wenn ich sie so nennen darf; vielmehr entspricht die Vollkommenheit des Opfers dem, daß nun das wirkliche Verhältnis der Sünde gesetzt ist. Sobald nicht das wirkliche Verhältnis der Sünde gesetzt ist, muß das Opfer wiederholt werden. (So wird ja im Katholizismus das Opfer wiederholt, während man doch die absolute Vollkommenheit des Opfers anerkennt).

Das hier in Kürze über das welthistorische Verhältnis Angedeutete wiederholt sich innerhalb der Christenheit bei den einzelnen Individualitäten. Das Genie weist hierbei wieder besonders deutlich aus, was in den weniger ursprünglichen Menschen auch lebt, aber so, daß es sich nicht so leicht auf die Kategorie bringen läßt. Das Genie ist überhaupt von einem beliebigen andern Menschen nur dadurch unterschieden, daß es innerhalb seiner historischen Voraussetzung mit Bewußtsein ebenso primitiv beginnt wie Adam. So oft ein Genie zur Welt kommt, wird gleichsam mit der Existenz wieder die Probe gemacht; denn es durchläuft und erlebt all das Zurückgelegte, bis es sich selbst einholt. Darum ist auch das Wissen um das Vergangene, wie das Genie es hat, ganz andrer Art als das, welches in welthistorischen Uebersichten geboten wird.

Daß das Genie bei seiner unmittelbaren Bestimmtheit stehen

bleiben kann, ist im Vorhergehenden angedeutet, und die Erklärung, daß dies eben Sünde ist, enthält zugleich die wahre Höflichkeit gegen das Genie. Jedes Menschenleben ist religiös angelegt. Will man dies leugnen, so gerät alles in Verwirrung; die Begriffe Individuum, Geschlecht, Unsterblichkeit werden aufgehoben. Auf diesen Punkt dürfte man wohl seinen Scharfsinn verwenden, denn hier liegen sehr schwierige Probleme. Wenn man von einem sagt, er sei ein intriganter Kopf und sollte Diplomat oder Polizeiagent werden, vom andern, er habe mimisches Talent für das Komische und sollte Schauspieler werden, von einem dritten, der gar kein Talent hat, er möge sich vom Magistrat als Heizer verwenden lassen — so ist das eine sehr nichtssagende Betrachtung des Lebens, oder besser: das ist gar keine Betrachtung, denn da sagt man ja bloß, was aus sich selbst folgt. Aber zu erklären, wie meine religiöse Existenz in ein Verhältnis zu meiner äußeren Existenz kommt und sich darin ausdrückt, das ist die Aufgabe. Doch wer nimmt sich in unserer Zeit die Mühe, über etwas Derartiges nachzudenken! Und doch erweist sich ja das Leben gegenwärtig wie nie zuvor als ein flüchtig vorbeihuschender Augenblick. Aber anstatt davon zu lernen, das Ewige zu ergreifen, lernt man nur sich selbst und seinem Nächsten und dem Augenblick das Leben abzujagen, indem man dem Augenblick nachjagt. Wenn man nur mitkommen, nur einmal eine Tour in dem Wirbel des Augenblicks mittanzen kann, so hat man gelebt, so wird man von den andern Unglücklichen beneidet, die kopfüber im Leben vorwärtsstürzen, wie sie nicht eigentlich geboren wurden, sondern schon kopfüber ins Leben hereinstürzten, und doch nie dies erwünschte Ziel erreichen, — so hat man gelebt, denn was ist ein Menschenleben mehr wert, als eines jungen Mädchens kurze Lieblichkeit, die sich ja schon ungemein gut gehalten hat, wenn sie eine Nacht hindurch die Reihen der Tanzenden entzückte, um erst in der Morgenstunde zu verblassen. Zu bedenken, wie eine religiöse Existenz eine äußerliche durchdringt und durchwirkt, dazu hat man keine Zeit. Jagt man auch nicht in der Hast der Verzweiflung dahin, so greift man doch nach dem, was gerade zunächst liegt. So wird man vielleicht gar noch etwas Großes in der Welt; geht man obendrein noch hie und da zur Kirche, so steht alles zum besten. Dies scheint darauf hinzudeuten, daß für etliche

Individuen das Religiöse das Absolute ist, für andre nicht*) — und so kann man überhaupt von einem vernünftigen Sinne des Lebens absehen. Die Ueberlegung wird natürlich um so schwieriger, je fremder die äußere Aufgabe dem Religiösen als solchen gegenübersteht. Welch tiefe religiöse Besinnung auf sich selbst möchte nicht dazu gehören, um eine äußere Aufgabe wie etwa die, komischer Schauspieler zu sein, religiös aufzufassen! Daß dies sich machen läßt, leugne ich indessen durchaus nicht, denn wer sich einigermaßen auf das Religiöse versteht, weiß ganz gut, daß es geschmeidiger als Gold und absolut kommensurabel ist. Der Fehler des Mittelalters war nicht, daß man auch die äußere Existenz religiös zu gestalten suchte; er lag vielmehr darin, daß man die Reflexion hierüber zu früh abbrach. Hier tritt wieder die Frage nach der Wiederholung auf: wieweit es nämlich einer Individualität glücken kann, sich selbst bis auf die kleinste Kleinigkeit hinaus wieder zu erfassen, nachdem sie begonnen hat, sich religiös auf sich zu besinnen. Im Mittelalter brach man ab. Wenn da eine Individualität bei dem Versuche, sich selbst wieder zu erobern, z. B. auf Witz, auf Talent für das Komische stieß, so vernichtete sie das alles als etwas Unvollkommenes. Heutzutage sieht man hierin gar zu leicht eine Thorheit; denn hat einer Witz und Talent, so ist er ja ein ganzer Glückspilz — was will er mehr? Derartige Erklärungen haben natürlich auch nicht die fernste Ahnung von dem vorliegenden Problem; denn heutzutage werden zwar die Menschen gescheiter geboren als in alten Zeiten, sind dafür aber auch in Beziehung auf das Religiöse meist blindgeboren. Doch findet man im Mittelalter auch Exempel dafür, daß diese Anschauung weiter durchgeführt wurde. Wenn z. B. ein Maler sein Talent religiös auffaßte, dies Talent sich aber nicht in Arbeiten erweisen konnte, die dem Religiösen zunächst

---

*) Bei den Griechen konnte die Frage nach dem Religiösen gar nicht in dieser Weise sich geltend machen. Doch ist es anziehend zu lesen, was Plato einmal erzählt und benutzt. Nachdem Epimetheus den Menschen mit allerlei Gaben ausgerüstet hatte, fragte er Zeus: ob er die Gabe, zwischen gut und böse zu wählen, wie die vorigen Gaben austeilen solle, so daß sie einer erhielte, wie ein andrer die Gabe der Beredsamkeit, ein dritter die der Poesie, ein vierter die der Kunst? Zeus aber antwortete: diese Gabe sei an alle gleich auszuteilen, da sie jedem Menschen gleich wesentlich zugehöre.

lagen, so konnte man wohl sehen, wie ein solcher Künstler ebenso fromm eine Venus malte, ebenso fromm seinen künstlerischen Beruf auffaßte, wie der, welcher der Kirche zu Hilfe kam und den Blick der Menge fesselte, indem er ihr die himmlische Schönheit vorzauberte. Doch ist zu dem Gesagten wohl zu bemerken: man kann lange warten, bis Individuen hervortreten, die trotz ihrer äußeren Begabung nicht den breiten Weg wählen, sondern Schmerz und Not und Angst, um darin religiös sich zu besinnen und so lange gleichsam zu verlieren, was nur zu verführerisch einladet, sich in seinem Besitze wohl zu fühlen. Ein solcher Kampf ist zweifellos sehr anstrengend; denn es kommen Augenblicke, da man bereuen möchte, je angefangen zu haben, und wehmütig, ja bisweilen fast verzweiflungsvoll auf das sonnige Leben hinblickt, das gelächelt hätte, wenn man dem unmittelbaren Trieb des Talents hätte folgen wollen. Doch wird ohne Zweifel der Aufmerksame gerade in den äußersten Schrecken der Not, wenn alles verloren scheint, weil der Weg, auf dem er vordringen soll, ungangbar ist und er den angenehmeren des Talents sich selbst abgeschnitten hat, eine Stimme hören, die ihm zuruft: Glück auf, mein Sohn! nur immer zu! wer alles verliert, gewinnt alles!

Wir wollen nun ein religiöses Genie betrachten, d. h. ein solches, das bei seiner Unmittelbarkeit nicht stehen bleiben will. Ob es einmal dazu gelangen wird, sich nach außen zu wenden, diese Frage verschiebt es auf später. Das erste, was es thut, ist, daß es sich gegen sich selbst wendet. Wie das unmittelbare Genie das Schicksal, so bekommt es die Schuld zur stetigen Begleiterin. Indem es sich nämlich gegen sich selbst wendet, wendet es sich eo ipso gegen Gott, und das ist nun einmal eine zeremonielle Regel: wenn der endliche Geist Gott schauen will, so muß er damit beginnen, daß er schuldig wird. Indem es sich also gegen sich selbst wendet, entdeckt es die Schuld. Je größer das Genie ist, desto tiefer deckt es die Schuld auf. Daß dies der Geistlosigkeit eine Thorheit ist, freut mich nur und ist mir ein glückliches Zeichen. Das Genie ist nicht, wie die Leute meist sind; damit genügt es sich nicht. Doch hat dies seinen Grund nicht etwa darin, daß es die Menschen verschmähte; nein, es hat eben primitiv mit sich selbst zu thun; alle andern Menschen und ihre Erklärungen helfen ihm weder dazu noch davon.

Daß es die Schuld so tief in sich entdeckt, beweist, daß dieser Begriff für es sensu eminentiori zur Stelle ist, wie auch der entgegengesetzte Begriff der Unschuld. Dasselbe war mit dem unmittelbaren Genie in seinem Verhältnis zum Schicksal der Fall; denn jeder Mensch hat ein kleines Verhältnis zum Schicksal, aber dabei bleibt es auch, bei dem Geschwätz, das nicht merkt, was Talleyrand (nachdem Young es schon ausgesprochen) aufdeckte, doch nicht so vollkommen, wie das Geschwätz selbst dies thut: daß die Sprache dazu da ist, die Gedanken zu verbergen — nämlich, daß man keine hat.

Indem es sich nach innen wendet, entdeckt es die Freiheit. Das Schicksal fürchtet es nicht, denn seine Aufgabe ist ihm nie, nach außen zu wirken, und die Freiheit ist ihm seine Seligkeit — nicht die Freiheit, dies und das in der Welt zu erreichen, König und Kaiser und Ausscheller der Gegenwart zu werden, sondern die Freiheit, bei sich selbst sich bewußt zu sein, daß es Freiheit ist. Doch je höher das Individuum steigt, desto teurer muß alles erkauft werden, und der Ordnung wegen tritt mit diesem An-sich der Freiheit eine andre Gestalt hervor: die Schuld. Diese ist nun, wie einst das Schicksal, das einzige, das es fürchtet; doch ist seine Furcht nicht, was sie bei den früheren Erörterungen in ihrem Maximum war, die Furcht, für schuldig angesehen zu werden; es fürchtet sich, schuldig zu sein.

Im selben Grade, wie es die Freiheit entdeckt, im selben Grade lastet auf ihm in dem Zustande der Möglichkeit die Angst vor der Sünde. Es fürchtet nur die Schuld; denn diese ist das einzige, das es der Freiheit berauben kann. Es ist leicht einzusehen, daß die Freiheit hier keineswegs Trotz oder selbstische Freiheit im endlichen Sinne ist. Mit einer derartigen Annahme hat man schon öfter die Entstehung der Sünde erklären wollen. Damit verlor man indes nur Zeit und Mühe; denn die Annahme einer solchen Voraussetzung bringt viel eher in Schwierigkeiten, als daß sie etwas erklären würde. Wird die Freiheit so aufgefaßt, so hat sie ihren Gegensatz in der Notwendigkeit, und hiermit zeigt sich, daß man die Freiheit in einer Reflexionsbestimmung aufgefaßt hat. Nein, den Gegensatz zur Freiheit bildet die Schuld, und das ist das Höchste an der Freiheit, daß sie beständig nur mit sich selbst zu thun hat: in ihrer Möglichkeit projiziert sie die

Schuld, setzt sie also durch sich selbst, und wird die Schuld wirklich gesetzt, so setzt sie sie durch sich selbst. Giebt man hierauf nicht Obacht, so hat man geistreich die Freiheit mit etwas ganz anderem verwechselt, mit der Kraft.

Wenn nun die Freiheit die Schuld fürchtet, so fürchtet sie sich nicht davor, sich als schuldig zu erkennen, wenn sie es ist; sie fürchtet vielmehr, es zu werden, und darum kommt die Freiheit, sobald die Schuld gesetzt ist, als Reue wieder. Das Verhältnis der Freiheit zur Schuld ist indessen bis auf weiteres eine Möglichkeit. Hier erweist sich wieder das Genie, indem es nicht von der primitiven Entscheidung abspringt und außer sich bei Kreti und Pleti die Entscheidung sucht; indem es sich auf das gewöhnliche Feilschen nicht einläßt. Nur durch sich selbst kann die Freiheit zu wissen bekommen, ob sie Freiheit ist oder ob die Schuld gesetzt ist. Es giebt darum nichts Lächerlicheres, als anzunehmen, daß die Frage, ob man Sünder oder schuldig ist, unter die Rubrik „Memorierstoff" gehöre.

Das Verhältnis der Freiheit zur Schuld ist Angst, weil Freiheit und Schuld noch eine Möglichkeit sind. Indem nun aber die Freiheit in leidenschaftlich erregtem Wunsche auf sich selbst hinstiert und die Schuld von sich fern halten will, so daß auch nicht ein Schein von derselben in der Freiheit zu finden sein soll, kann sie es nicht unterlassen, mit dem zweideutigen Stieren der Angst auf die Schuld hinzustieren; denn innerhalb der Möglichkeit ist das Meiden selbst ein Begehren.

Hier zeigt es sich nun am deutlichsten, in welchem Sinne für das spätere Individuum gegenüber Adam ein Mehr von Angst vorhanden ist.*) Die Schuld ist eine konkretere Vorstellung, die zur Freiheit in dem Verhältnis der Möglichkeit stehend möglicher und möglicher wird. Endlich ist es, als vereinte sich aller Welt Schuld, um es schuldig zu machen; oder was dasselbe ist: als ob es durch seine Verschuldung mit der Schuld der ganzen Welt sich verschuldete. Die Schuld hat nämlich die dialektische Beschaffenheit, daß sie sich nicht übertragen läßt; wer aber schuldig

*) Indessen darf man doch nicht vergessen, daß die Analogie hier insofern unrichtig ist, als wir es in dem spätern Individuum nicht mit der Unschuld zu thun haben, sondern mit dem zurückgedrängten Bewußtsein der Sünde.

wird, der wird zugleich mit in dem schuldig, das die Schuld veranlaßte; denn die Schuld hat nie eine äußerliche Veranlassung, und wer in der Versuchung fällt, ist selbst schuldig in der Versuchung.

Im Verhältnis der Möglichkeit zeigt sich dies in täuschender Weise; sobald dagegen die Reue mit der wirklichen Sünde hervorbricht, so hat sie die wirkliche Sünde zum Gegenstand. In der Möglichkeit der Freiheit gilt: je tiefer die Schuld entdeckt wird, desto größer ist das Genie; denn die Größe eines Menschen hängt einzig und allein von der Energie des Gottesverhältnisses in ihm selbst ab, ob auch dieses Gottesverhältnis sich als Schicksal einen durchaus fehlerhaften Ausdruck giebt.

Wie also das Schicksal zuletzt das unmittelbare Genie fängt und dies dann eigentlich dessen Kulminationsaugenblick ist, so fängt die Schuld das religiöse Genie, und dies ist sein Kulminationsaugenblick. Wahrhaft groß ist jenes nicht in dem Augenblick glänzender Verwirklichung nach außen, wenn es die Menschen in Erstaunen setzt und auch den Handwerker von seiner gewohnten Arbeit abruft, weil es etwas zu sehen giebt, sondern in dem Augenblick, da es durch das Schicksal durch sich selbst vor sich selbst zusammenbricht; und wahrhaft groß ist dieses nicht in dem Augenblick, da der Anblick seiner Frömmigkeit der Feierlichkeit eines außerordentlichen Festes gleicht, sondern in dem Augenblick, da es durch sich selbst vor sich selbst in die Tiefe des Sündenbewußtseins versinkt.

Viertes Kapitel.

Die Angst der Sünde

oder:

Die Angst als Folge der Sünde in dem Einzelnen.

Durch den qualitativen Sprung kam die Sünde in die Welt, und so kommt sie beständig herein. Sobald sie gesetzt ist, sollte man meinen, sei die Angst gehoben. Der Begriff der Angst ist ja, daß in ihr die Freiheit sich vor sich selbst in der Möglichkeit zeige. Nun ist der qualitative Sprung die Wirklichkeit; insofern ist also die Möglichkeit aufgehoben und damit die Angst. Dem ist doch nicht so. Teils ist nämlich die Wirklichkeit nicht bloß ein einziges Moment, teils ist die Wirklichkeit, die gesetzt wurde, eine unberechtigte Wirklichkeit. Die Angst kommt also wieder in ein Verhältnis zu dem Gesetzten und zu dem Zukünftigen. Doch ist nun der Gegenstand der Angst etwas Bestimmtes, ihr Nichts ist ein wirkliches Etwas, da der Unterschied zwischen gut und böse*)

---

*) Das Problem, was das Gute sei, muß unserer Zeit näher und näher rücken, weil ihm ein entscheidender Einfluß auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat und dem Sittlichen zukommt. Indessen muß man bei der Beantwortung vorsichtig sein. Bis jetzt hat das Wahre auf eine wunderliche Weise den Vorzug erhalten, indem man die Trilogie aufgefaßt und aufgestellt hat: das Schöne, das Gute, das Wahre — in dem Wahren (in der Erkenntnis). Das Gute läßt sich durchaus nicht definieren. Das Gute ist die Freiheit. Erst für die Freiheit oder in der Freiheit ist der Unterschied zwischen gut und böse, und dieser Unterschied ist nie in abstracto, sondern nur

nun in concreto gesetzt ist und die Angst darum die dialektische Zweideutigkeit verloren hat. Dies gilt von Adam wie von jedem späteren Individuum; denn durch den qualitativen Sprung sind sie vollkommen gleich.

Wenn in dem Einzelnen die Sünde durch den qualitativen Sprung gesetzt ist, so ist damit der Unterschied zwischen gut und böse gesetzt. Wir haben nirgends die Thorheit verschuldet, die meint, der Mensch müsse sündigen; hingegen haben wir gegen jedes bloß experimentierendes Wissen protestiert und gesagt, was wir hier nochmals wiederholen, daß die Sünde so gut wie die Freiheit sich selbst voraussetzt und sich so wenig wie diese aus

---

in concreto. Hierin hat auch seine Ursache, was den Unkundigen in der sokratischen Methode leicht irre machen kann, daß nämlich Sokrates das Gute, dies anscheinend so unendlich Abstrakte, in einem Nu auf das Allerkonkreteste zurückführt. Die Methode ist ganz richtig; nur fehlte er darin (nach griechischer Auffassung ist das übrigens gar kein Fehler), daß er das Gute nach seiner äußeren Seite auffaßte (als das Nützliche, das endlich Teleologische). Nun ist der Unterschied zwischen gut und böse allerdings für die Freiheit vorhanden, aber nicht in abstracto. Glaubt man ihn abstrakt bestimmen zu können, so rührt dieses Mißverständnis daher, daß man die Freiheit zu etwas anderem macht, zu einem Denkobjekt, während sie doch nie in abstracto ist. Wenn man der Freiheit einen Augenblick die Wahl zwischen gut und böse frei geben will, ohne daß sie selbst in einem von beiden Teilen wäre, so ist sie eben in diesem Augenblick nicht Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion — und wozu anders kann ein solches Experiment helfen, als das Denken zu verwirren? Für den Fall (sit venia verbo), daß die Freiheit im Guten bleibt, weiß sie von dem Bösen überhaupt nichts. In diesem Sinne kann man von Gott sagen (will dies jemand mißverstehen, so ist es nicht meine Schuld), daß er von dem Bösen nichts weiß. Hiermit sage ich keineswegs, daß das Böse bloß das Negative, das Aufzuhebende sei; daß Gott von ihm nichts weiß, nichts wissen kann und will, ist vielmehr des Bösen absolute Strafe. In diesem Sinne wird im Neuen Testament die Präposition ἀπό gebraucht, um die Entfernung von Gott zu bezeichnen, Gottes Ignorieren des Bösen, wenn dieser Ausdruck gestattet ist. Faßt man Gott endlich auf, so ist es für das Böse ja recht geschickt, wenn Gott es ignorieren wollte; da Gott aber der Unendliche ist, bedeutet sein Ignorieren die lebendige Vernichtigung; denn das Böse kann Gottes nicht entbehren, um auch nur das Böse zu sein. Ich will hier eine Schriftstelle anziehen: 2. Thess. 1, 9 wird von denjenigen, die Gott nicht kennen und das Evangelium nicht annehmen, gesagt: οἵτινες δίκην τίσουσιν, ὄλεθρον αἰώνιον, ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

einem vorausgehenden Stadium erklären läßt. Die Freiheit mit einem liberum arbitrium beginnen zu lassen, das gleich gut das Gute und das Böse wählen kann (und überhaupt nirgends zu finden ist, vgl. Leibniz), heißt jede Erklärung von Grund aus unmöglich machen. Vom Guten und Bösen als von dem Gegenstande der Freiheit zu reden, heißt beide, die Freiheit und die Begriffe gut und böse, verendlichen. Die Freiheit ist nämlich unendlich und entspringt aus nichts. Will man nun sagen, der Mensch sündige also notwendig, so ist das ein Versuch, den Kreis des Sprunges in eine gerade Linie auseinanderzulegen. Daß dies manchen Menschen sehr plausibel vorkommt, hat seinen Grund darin, daß manchen die Gedankenlosigkeit das Allernatürlichste ist und daß es zu allen Zeiten deren Legion gab, die eine Betrachtung ungemein preiswürdig fanden, welche durch alle Jahrhunderte hindurch vergebens gebrandmarkt wurde: als λόγος ἀργός (Chrysipp), ignava ratio (Cicero) sophisma pigrum, la raison paresseuse (Leibniz).

Die Psychologie hat nun wieder die Angst zum Gegenstande, muß aber recht vorsichtig sein. Die Geschichte des individuellen Lebens schreitet in einer Bewegung von Zustand zu Zustand fort. Jeder Zustand wird durch einen Sprung gesetzt. Wie die Sünde in die Welt kam, kommt sie immer noch, wenn sie nicht aufgehalten wird. Aber jede ihrer Wiederholungen ist doch nicht eine simple Konsequenz, sondern ein neuer Sprung. Jedem derartigen Sprunge geht ein Zustand als nächste psychologische Approximation voraus. Dieser Zustand ist Gegenstand der Psychologie. In jedem Zustand ist die Möglichkeit zur Stelle, und insofern Angst. So ist es, nachdem die Sünde gesetzt ist, denn nur das Gute ist die Einheit von Zustand und Uebergang.

§ 1.

Die Angst vor dem Bösen.

a. Die gesetzte Sünde ist wohl eine aufgehobene Möglichkeit, aber zugleich eine unberechtigte Wirklichkeit. Insofern kann die Angst in ein Verhältnis zu ihr treten. Da sie eine unberechtigte Wirklichkeit ist, soll sie wieder negiert werden. Diese Arbeit will die Angst auf sich nehmen. Hier ist der rechte Tummelplatz für

ihre schlaue Sophistik. Während die Wirklichkeit der Sünde die eine Hand der Freiheit, wie der Kommandant [in Mozarts „Don Juan"] in ihrer eisigen Rechten hält, gestikuliert diese mit der andern und sucht sich mit berückender Beredsamkeit allerlei Blendwerke vorzuspiegeln.*)

b. Die gesetzte Sünde trägt zugleich ihre Konsequenz in sich, ob diese auch eine der Freiheit fremde Konsequenz ist. Diese kündet sich an; zu ihr tritt die Angst in ein Verhältnis, da sie als künftig die Möglichkeit eines neuen Zustandes ist. Wie tief ein Individuum auch gesunken sei, es kann noch tiefer sinken, und dieses „kann" ist das Objekt der Angst. Je mehr hier die Angst erschlafft, desto deutlicher wird, daß die Konsequenz der Sünde dem Individuum in succum et sanguinem übergegangen ist, daß die Sünde in dieser Individualität Heimatrecht bekommen hat.

Die Sünde bedeutet hier natürlich das Konkrete, denn man sündigt nie überhaupt oder im allgemeinen. Selbst die Sünde**), über die Wirklichkeit der Sünde zurückspringen zu wollen, ist nicht eine Sünde überhaupt, denn eine solche ist nie vorgekommen. Wer sich einigermaßen auf die Menschen versteht, kennt die sophistische Methode recht gut, daß man sich stets nur an einem einzelnen Punkt stößt, welcher stetig variiert wird. Die Angst will die Wirklichkeit der Sünde weghaben, nicht ganz, aber bis zu einem gewissen Grade; oder besser: sie möchte bis zu einem gewissen Grade die Wirklichkeit der Sünde belassen, aber eben nur — bis zu einem gewissen Grade. Sie ist darum auch gar nicht so abgeneigt, mit den quantitativen Bestimmungen etwas zu spielen; ja, je entwickelter sie ist, desto weiter kann sie dieses Spiel treiben. Sobald aber der Spaß und Zeitvertreib dieses quantitativen Bestimmens weitergreift und das Individuum für den qualitativen Sprung einfangen will, der wie der Ameisenbär im Hintergrunde des in den losen Sand gewühlten Trichters auf der Lauer liegt,

---

*) Der Form der Untersuchung entsprechend kann ich die einzelnen Zustände nur kurz, sozusagen algebraisch andeuten. Zu eigentlicher Schilderung ist hier der Ort nicht.

**) Das ist ethisch geredet, denn die Ethik sieht nicht auf den Zustand, sondern darauf, daß dieser im selben Augenblick eine neue Sünde ist.

so zieht sich die Angst vorsichtig zurück, so hat sie einen kleinen Punkt, der noch gerettet werden muß und noch nicht für Sünde gelten soll, und im nächsten Augenblick hat sie einen andern solchen Punkt. Ein Sündenbewußtsein, das sich in der Reue einen tiefen und ernsthaften Ausdruck giebt, ist eine große Seltenheit. Indessen werde ich mich, um meiner selbst, um des Gedankens und des Nächsten willen doch nie dahin drängen lassen, das so auszudrücken, wie Schelling es vermutlich ausgedrückt hätte, der irgendwo von einem Genie zur That in derselben Weise redet, wie etwa von einem Genie zur Musik u. s. w. So kann man bisweilen, ohne es zu wissen, mit einem einzigen erklärenden Wort alles verwirren. Partizipiert nicht jeder Mensch wesentlich am Absoluten, so ist alles vorbei. Darum soll man in der Sphäre des Religiösen nicht von Genie reden als von einer speziellen Begabung, die nur einzelnen gegeben ist; denn die Begabung ist hier, daß man will, und dem, der nicht will, soll man wenigstens dadurch sein Recht angedeihen lassen, daß man ihn nicht beklagt.

Ethisch geredet ist die Sünde kein Zustand. Der Zustand ist hingegen stets die letzte psychologische Approximation zu dem nächsten Zustand. Die Angst nun ist beständig als die Möglichkeit des neuen Zustandes zur Stelle. In dem unter a beschriebenen Zustand ist die Angst bemerklicher, während sie in dem Zustand b mehr und mehr verschwindet. Aber doch lauert die Angst von außen auf ein solches Individuum, und vom Standpunkte des Geistes aus gesehen ist sie hier größer als irgendwo. In a bezieht sich die Angst auf die Wirklichkeit der Sünde, aus der sie sophistisch die Möglichkeit hervorbringt, während sie ethisch gesehen sündigt. Die Bewegung der Angst ist hier die entgegengesetzte von der in der Unschuld, wo sie aus der Möglichkeit der Sünde psychologisch geredet deren Wirklichkeit hervorbringt, während diese doch ethisch betrachtet mit dem qualitativen Sprunge hervortritt. In b bezieht sich die Angst auf die weitere Möglichkeit der Sünde. Nimmt hier die Angst ab, so erklären wir es an diesem Punkte daraus, daß die Konsequenz der Sünde siegt.

c. Die gesetzte Sünde ist eine unberechtigte Wirklichkeit; sie ist Wirklichkeit, und auch von dem Individuum in der Reue als solche gesetzt. Aber die Reue wird nicht die Freiheit des Individuums, sondern in ihrem Verhältnis zur Sünde zu einer Mög-

lichkeit herabgesetzt, d. h. sie hat nicht die Kraft, die Sünde zu heben, sie kann nur unter ihr leiden. Die Sünde geht in ihrer Konsequenz weiter, die Reue folgt ihr Schritt für Schritt nach, aber stets einen Augenblick zu spät. Sie zwingt sich selbst, das Entsetzliche zu sehen, aber sie ist in der Lage des wahnwitzigen Lear („O du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung!"): sie hat die Zügel der Regierung verloren und nur die Kraft behalten, sich zu grämen. Hier ist die Angst auf ihrer höchsten Höhe. Die Reue ist von Verstand gekommen und die Angst zur Reue potenziert. Die Konsequenz der Sünde geht ihren Gang und schleppt das Individuum nach sich wie ein Weib, das der Henker an den Haaren fortschleppt, während sie in Verzweiflung aufschreit. Die Angst geht voraus; sie entdeckt die Konsequenz, bevor sie kommt, so daß man an sich selbst merken kann, daß ein Ungewitter in der Luft liegt; sie kommt näher; das Individuum bebt wie ein Pferd, das ächzend an der Stelle sich wieder bäumt, an der es einmal scheu geworden ist. Die Sünde siegt; die Angst wirft sich verzweifelnd der Reue in die Arme. Diese wagt das Letzte. Sie faßt die Konsequenz der Sünde als Strafleiden auf, das Verderben als die Konsequenz der Sünde. Sie ist verloren, ihr Urteil ausgesprochen, die Verdammung sicher; und der Stachel des Urteils liegt darin, daß das Individuum durchs ganze Leben hin zur Richtstätte geschleppt werden soll. Mit andern Worten: die Reue ist wahnwitzig geworden.

Was hier angedeutet ist, kann man im Leben gelegentlich beobachten. Ein solcher Zustand findet sich selten bei ganz verdorbenen Naturen, im allgemeinen jedoch nur bei den tieferen; denn es gehört eine bedeutende Ursprünglichkeit und Ausdauer in wahnsinniger Energie dazu, daß ein Mensch nicht in a oder b untergeht. Den Sophismus, welchen die wahnwitzige Angst jeden Augenblick hervorzubringen vermag, ist keine Dialektik zu besiegen im stande. Eine solche Reue zeigt eine Zerknirschung, die im Ausdruck und in der Dialektik der Leidenschaft viel mächtiger ist, als die wahre Reue. (In anderm Sinne ist sie natürlich ohnmächtiger; es ist aber doch bemerkenswert und muß jedem, der derartiges beobachtet, gewiß auffallen, mit welcher Ueberredungsgabe, welcher Beredsamkeit eine solche Reue alle Einwendungen abwehrt, alle die ihr nahe treten überführt, um dann wieder an sich selbst

zu verzweifeln, wenn sie sich nicht mehr damit zerstreuen kann.) Dieses Entsetzen mit Worten und Redensarten bannen zu wollen, ist verlorene Liebesmühe; wer darauf verfällt, kann sicher sein, daß gegenüber der elementarischen Beredsamkeit, die einem solchen zu Gebote steht, sein Predigen nicht mehr ist als das Lallen eines Kindes. Das Phänomen kann sich ebenso gut im Verhältnis zur Sinnlichkeit zeigen (Neigung zum Trunk, zu Opium, zu Ausschweifungen u. s. w.), wie im Verhältnis zu dem Höheren im Menschen (Stolz, Eitelkeit, Zorn, Haß, Trotz, Hinterlist, Neid u. s. w.). Das Individuum kann seinen Zorn bereuen, und je tiefer es ist, desto tiefer ist die Reue. Aber die Reue kann es nicht frei machen, darin greift sie fehl. Die Versuchung kommt; die Angst hat sie schon entdeckt; jeder Gedanke zittert; die Angst saugt der Reue alle Kraft aus; es schwindelt ihr; es ist als hätte der Zorn schon gesiegt; sie ahnt schon die Zerknirschung der Freiheit im nächsten Augenblick; der Augenblick kommt, — der Zorn siegt.

Was nun auch die Konsequenz der Sünde sein mag: daß das Phänomen in gehöriger Stärke auftritt, ist immer ein Zeichen einer tieferen Natur. Es wird allerdings seltener im Leben gesehen, d. h. man muß schon Beobachter sein, um es häufiger zu entdecken. Dies kommt daher, daß es sich verbergen läßt, sowie daß es oft vertrieben wird, indem die Menschen die eine oder andere Klugheitsregel benutzen, um das Kind, aus welchem das höhere Leben entstehen soll, noch vor der Geburt abzutreiben. Man braucht sich nur mit Kreti und Pleti zu beratschlagen, so wird man bald, wie die Leute meist sind, und wird sich stets ein paar Ehrenmänner sichern können, die bezeugen, daß man so sei. Das probateste Mittel, von den Anfechtungen des Geistes frei zu bleiben, ist ja, je eher je lieber geistlos zu werden. Wenn man nur beizeiten dazu thut, so macht sich alles ganz von selbst, und was die Anfechtung betrifft, so kann man leicht erklären, etwas Derartiges gebe es überhaupt nicht oder sei höchstenfalls als pikante dichterische Fiktion zu betrachten. In alten Tagen war der Weg zur Vollkommenheit schmal und einsam, die Wanderung stets durch Irrwege gefährdet, bedroht von dem räuberischen Ueberfall der Sünde und verfolgt von dem Pfeil des Vergangenen, der gefährlich ist wie der skythischer Horden; jetzt reist man in guter Gesellschaft auf der Eisenbahn, und ehe man sichs versieht, ist man ans Ziel gekommen.

Das einzige, das in Wahrheit gegen die Sophismen der Angst zu wappnen vermag, ist Glaube, der Mut zu glauben, daß der Zustand selbst eine neue Sünde ist, der Mut, der Angst ohne Angst abzusagen. Das vermag aber nur der Glaube, ohne daß er darum die Angst vernichten würde; vielmehr reißt er sich ewig von dem Todesblick der Angst los. Dies vermag nur der Glaube, denn nur im Glauben ist die Synthese ewig und jeden Augenblick möglich.

Was hier entwickelt wurde, gehört durchaus der Psychologie an, wie leicht einzusehen ist. Ethisch dreht sich alles darum, das Individuum in die richtige Stellung zur Sünde hineinzubringen. Sobald dies erreicht ist, steht es reuevoll in der Sünde. Im selben Augenblick ist es, von der Idee aus gesehen, der Dogmatik anheimgefallen. Die Reue ist der höchste ethische Widerspruch, teils weil die Ethik die Idealität nur fordern kann und sich damit begnügen muß, die Reue als Antwort zu bekommen, teils weil die Reue in Beziehung auf das, was sie heben soll, dialektisch zweideutig bleibt und diese Zweideutigkeit erst von der Dogmatik durch die Versöhnung gehoben wird, in der die Bestimmung der Erbsünde deutlich wird. Zudem verzögert die Reue die That, und diese letztere ist doch gerade, was die Ethik fordert. Zuletzt muß also die Reue sich selbst bereuen, da der Augenblick der Reue zu einem Defizit der That wird. Es war darum ein energie- und mutvoller Ausdruck echt ethischer Gesinnung, wenn der alte Fichte sagte, er habe keine Zeit zur Reue. Doch brachte er damit die Reue noch nicht zu ihrer dialektischen Spitze, wo sie, nachdem sie sich gesetzt, in einer neuen Reue sich aufheben will und dann zusammensinkt.

Dieser Paragraph entwickelte, wie überhaupt diese ganze Schrift, was man die psychologischen Stellungen der Freiheit zur Sünde nennen kann, oder die psychologischen approximierenden Zustände vor der Sünde. Diese wollen aber nicht etwa ethische Erklärungen der Sünde sein.

§. 2.

Die Angst vor dem Guten.

(Das Dämonische).

In unserer Zeit hört man seltener von dem Dämonischen reden. Die einzelnen diesbezüglichen Erzählungen, die sich im Neuen Testamente finden, läßt man im allgemeinen dahingestellt sein. Soweit die Theologen dieselben zu erklären suchen, vertiefen sie sich gern in Erörterungen über die eine und andre unnatürliche Sünde, und dabei findet man auch Beispiele dafür, daß das Tierische eine solche Macht über den Menschen bekommt, daß es endlich in tierisch unartikulierten Lauten oder in tierischer Mimik und tierischem Blick sich ankündet, wobei dasselbe manchmal der Gestalt des Menschen (dem physiognomischen Ausdruck, wie ihn Lavater nennt) einen besonderen Typus aufprägt, manchmal auch nur wie ein Wetterleuchten über das Gesicht hinzuckt und so ahnen läßt, was da drinnen wohnt, wie ein Blick oder Gestus des Wahnwitzes in einem verschwindenden Augenblick den vernünftigen, besonnenen, geistreichen Mann, mit dem man im Gespräch ist, parodiert, verspottet, karikiert. Was die Theologen in dieser Hinsicht bemerken, kann ganz richtig sein, aber hier liegt alles daran, daß die Pointe getroffen werde. Im allgemeinen wird nun das Phänomen so beschrieben, daß man deutlich sieht: das wovon man redet, ist die Knechtschaft der Sünde. Diesen Zustand kann ich nicht besser beschreiben, als indem ich an ein allbekanntes Spiel erinnere, bei welchem zwei sich unter einen Mantel stecken, als wäre es nur ein Mensch, und nun der eine redet, der andre dazu (im Verhältnis zur Rede aber natürlich ganz zufällig) gestikuliert. So hat das Tier sich in die Gestalt des Menschen eingekleidet, und karikiert ihn nun beständig mit seiner Gestikulation und seinem Zwischenspiel. Die Knechtschaft der Sünde ist aber noch nicht das Dämonische. Sobald die Sünde gesetzt ist und das Individuum in der Sünde verbleibt, sind zwei Formationen möglich, von denen der vorangehende Paragraph die eine beschrieben hat. Achtet man nicht hierauf, so kann man das Dämonische nicht bestimmen. In der beschriebenen Formation ist das Individuum in der Sünde und lebt in Angst vor dem Bösen. Diese Situation

ist, von einem höheren Standpunkt aus gesehen, im Guten; deshalb ängstet sich das Individuum vor dem Bösen. Die andre Formation ist das Dämonische, und in ihr ist das Individuum im Bösen und ängstet sich vor dem Guten. Die Knechtschaft der Sünde ist ein unfreies Verhältnis zu dem Bösen; das Dämonische ist ein unfreies Verhältnis zu dem Guten.

Darum wird das Dämonische erst recht deutlich, wenn es von dem Guten berührt wird, das in diesem Falle von außen an seine Grenze herankommt. Aus diesem Grunde ist es bemerkenswert, daß das Dämonische im Neuen Testament sich erst zeigt, wenn Christus in Berührung mit ihm tritt; und ob nun der Dämonen Legion sein mag (Matth. 8, 28—34; Mark. 5, 1—20; Luk. 8, 26—39), oder ob der Dämon stumm ist (Luk. 11, 14), das Phänomen ist dasselbe, die Angst vor dem Guten; denn die Angst kann sich ebensowohl im Verstummen, wie im Schrei ausdrücken. Das Gute bedeutet natürlich die Redintegration der Freiheit, die Erlösung, Errettung, oder wie man es nennen mag.

In früherer Zeit ist oft von dem Dämonischen die Rede gewesen. Es hat hier keinen Wert, Studien zu machen oder Studien gemacht zu haben, die in den Stand setzen, gelehrte und kuriose Bücher aufzuzählen und zu zitieren. Man kann die verschiedenen möglichen und zu verschiedenen Zeiten auch wirklichen Betrachtungsweisen leicht skizzieren. Dies zu thun kann seinen Wert haben, da die verschiedenen Arten derselben auf die Bestimmung des Begriffes hinleiten können.

Man kann das Dämonische ästhetisch-metaphysisch betrachten. Dann wird das Phänomen als Unglück, Schicksal u. s. w. aufgefaßt und beurteilt; es läßt sich dann als Analogie dazu anführen, daß ein Mensch schwachsinnig geboren sein kann u. s. f. Die Stimmung gegen das Dämonische ist in dem Falle das Mitleid. Wie jedoch das Wünschen die elendeste von allen Solokünsten ist, so ist das Bemitleiden, nämlich in dem Sinne, in dem es gewöhnlich genommen wird, die elendeste von allen gesellschaftlichen Virtuositäten und Geschicklichkeiten. Das Mitleid ist so weit entfernt, dem Leidenden zu Gute zu kommen, daß man in demselben vielmehr bloß den eigenen Egoismus hegt und pflegt. Man wagt es nicht, im tieferen Sinne über etwas Derartiges nachzudenken, sondern dispensiert sich durch „Mitleid“. Erst wenn

der Mitleidige in seinem Mitleid sich so zu dem Leidenden verhält, daß er im strengsten Sinne faßt, es sei seine Sache, um die sichs handelt; erst wenn er sich so mit dem Leidenden zu identifizieren weiß, daß er, um eine Erklärung ringend, um sich selbst ringt und aller Gedankenlosigkeit, Weichlichkeit und Feigheit absagt: erst dann erhält das Mitleid Bedeutung und erst dann erfaßt es vielleicht seinen wahren Sinn, wenn der Mitleidige von dem Leidenden nur dadurch sich unterscheidet, daß er in einer höheren Weise leidet. Wenn sich der Mitleidende so zu dem Leidenden verhält, so handelt es sich nicht um ein paar tröstende Worte, ein Scherflein, ein Achselzucken; denn wenn man dann seufzt, hat man wohl auch etwas bekommen, um darüber zu seufzen. Ist das Dämonische eine Schickung des Schicksals, so kann es jeden befallen. Das ist nicht zu leugnen, wenn man auch in unserer feigen Zeit alles mögliche thut, um mit Zerstreuungsmitteln, mit der Janitscharenmusik marktschreierisch angekündigter Unternehmungen einen Gedanken einsam in der Ferne zu halten, wie man in den Wäldern Amerikas durch Fackelschein, Geschrei und Beckenschlagen die wilden Tiere fern vom Lager hält. Daher rührt es, daß man in unserer Zeit so wenig von den höchsten geistigen Anfechtungen zu wissen bekommt, destomehr dagegen von all den läppischen Liebeskonflikten zwischen Mann und Weib, die ein raffiniertes Gesellschafts- und Soireenleben mit sich bringt. Uebernimmt das wahre humane Mitleid das Leiden als Bürge und Selbstschuldiger, so kommt man erst darüber ins Reine, wie weit das Schicksal und wie weit die Schuld beteiligt ist. Und diese Distinktion muß mit der bekümmerten und zugleich energischen Leidenschaft der Freiheit ausgearbeitet werden, so daß man sie festhalten darf, ob auch die ganze Welt zusammenstürzte und ob es selbst schiene, daß man durch seine Unerschütterlichkeit unersetzlichen Schaden anrichtete.

Man hat das Dämonische ethisch beurteilt und verurteilt. Es ist hinlänglich bekannt, mit welch entsetzlicher Strenge man es verfolgt, untersucht, abgestraft hat. Die Menschen unserer Zeit schaudert, wenn sie davon erzählen hören; man wird recht sentimental und gerührt bei dem Gedanken, daß doch in unserer aufgeklärten Zeit derartiges nicht mehr vorkommt. Schon gut — ist aber das sentimentale Mitleid so gar viel preiswürdiger? Jenes

Vorgehen zu beurteilen und zu verurteilen steht mir nicht zu, ich habe es nur zu betrachten. Daß jene Zeit so ethisch streng war, zeigt gerade, daß ihr Mitleid von etwas besserer Qualität war. Indem sie kraft des Gedankens sich mit dem Phänomen identifizierte, hatte sie keine weitere Erklärung, als daß es als Schuld aufzufassen sei. Sie war darum fest überzeugt, daß der Dämonische nach seiner besseren Möglichkeit doch schließlich selbst wünschen müsse, daß man mit aller Grausamkeit und Strenge gegen ihn verfahre*). War es nicht, um aus einer verwandten Sphäre ein Exempel beizuziehen, war es nicht Augustinus, der die Anwendung von Strafe, ja der Todesstrafe gegen Ketzer empfahl? Mangelte es ihm wohl an Mitleid, oder unterschied sich sein Vorgehen von dem unserer Zeit nicht vielmehr dadurch, daß ihn das Mitleid nicht feig gemacht hatte, so daß er in Betreff seiner selbst wohl gesagt hätte: wenn es mit mir so weit kommen sollte, so gebe Gott, daß eine Kirche vorhanden sei, die mich nicht aufgiebt, sondern alle Macht gegen mich gebraucht! Aber in unserer Zeit fürchtet man sich, wie Sokrates einmal sagt, sich von dem Arzt schneiden und brennen zu lassen, damit man geheilt werde.

Man hat gemeint, das Dämonische sei medizinisch zu behandeln. Versteht sich: was richten Pulver und Pillen und kalt Wasser nicht alles aus! Nun standen Doktor und Apotheker zusammen; der Patient wurde entfernt, damit den andern nicht bange würde. In unserer mutigen Zeit darf man ja einem Patienten nicht sagen, daß er sterben werde; man darf den Geistlichen nicht rufen — es könnte der Kranke sonst vor Schrecken sterben; man darf einem Patienten nicht sagen, daß vor ein paar Tagen jemand an derselben Krankheit gestorben ist. Der Patient wurde also entfernt, das Mitleid ließ nach seinem Befinden fragen, der Arzt versprach, sobald als möglich eine tabellarische statistische

*) Wer nicht ethisch so entwickelt ist, daß er Trost und Linderung empfände, wenn ihm jemand — selbst im Augenblick des herbsten Leidens — mutvoll zuriefe, daß es sich nicht um ein blindes Schicksal handle, sondern um Schuld; wer nicht Trost und Linderung fühlt, wenn ihm das aufrichtig und ernsthaft gesagt wird, der ist noch nicht im strengen Sinne ethisch entwickelt. Denn die ethische Individualität fürchtet nichts mehr als das ästhetische Lirumlarum vom Schicksal u. s. f., das ihr unter der Maske des Mitleids ihr Kleinod, die Freiheit, hinterlistig raubt.

Uebersicht herauszugeben und ein Durchschnittsergebnis zu berechnen. Und wenn man den Durchschnitt gefunden hat, so ist ja alles erklärt. — Diese Art der Betrachtung, welche das Phänomen medizinisch behandelt, sieht es für etwas rein Physisches und Somatisches an; dabei kann man, wie die Aerzte oft thun und in specie ein Arzt in einer Novelle von E. Th. A. Hoffmann, sich eine Prise nehmen und sagen: das ist eine bedenkliche Sache.

Die Möglichkeit dieser drei so verschiedenen Betrachtungsweisen beweist die Zweideutigkeit des Phänomens: daß es auf irgend eine Weise allen diesen Sphären angehört, dem Somatischen, Physischen, Pneumatischen. Dies deutet darauf hin, daß das Dämonische einen weit größern Umfang hat, als gewöhnlich angenommen wird; und dies läßt sich daraus erklären, daß der Mensch eine Synthese von Leib und Seele ist, getragen vom Geist, daß darum auch eine Desorganisation des einen sich zugleich im übrigen bemerklich machen muß. Wenn man aber erst einmal darauf recht aufmerksam werden will, welchen Umfang es hat, so wird sich vielleicht zeigen, daß auch manche von denjenigen, die dieses Phänomen behandeln wollen, selbst in dasselbe einzubegreifen sind, und daß sich Spuren von demselben bei jedem Menschen finden, so gewiß jeder Mensch ein Sünder ist.

Da nun aber das Dämonische im Lauf der Zeit die verschiedensten Dinge bedeutet hat und endlich dazu avanciert ist, alles zu bedeuten, was man darunter verstehen mag, so wird es am besten sein, den Begriff etwas zu bestimmen. Hierbei möge schon das beachtet werden, daß wir ihm den Platz angewiesen haben, den es in dieser Untersuchung einnimmt. In der Unschuld kann von dem Dämonischen nicht die Rede sein. Andrerseits hat man jede phantastische Vorstellung von einer Verschreibung an das Böse u. s. w., wodurch der Mensch durchaus böse würde, aufzugeben. Hier hat der Widerspruch in dem strengen Vorgehen früherer Zeiten seinen Ursprung. Man hatte jene Meinung und doch wollte man strafen. Die Strafe war aber doch nicht bloß eine Notwehr, sondern erstrebte zugleich die Rettung (entweder die des Betreffenden durch eine mildere Strafe, oder durch die Todesstrafe die andrer Dämonischer); konnte aber noch von einer Rettung die Rede sein, so war das Individuum noch nicht ganz in der Macht des Bösen; war es aber ganz in dessen Macht, so war es ein

Widerspruch, es zu strafen. Wenn hier nun die Frage erhoben werden sollte, inwieweit das Dämonische ein psychologisches Problem sei, so ist zu antworten: das Dämonische ist ein Zustand. Aus diesem Zustand heraus kann beständig die einzelne sündige That hervorbrechen. Der Zustand aber ist eine Möglichkeit, obgleich er natürlich im Verhältnis zur Unschuld eine durch den qualitativen Sprung gesetzte Wirklichkeit ist.

Das Dämonische ist Angst vor dem Guten. In der Unschuld war die Freiheit nicht als Freiheit gesetzt; ihre Möglichkeit war in der Individualität Angst. In dem Dämonischen ist das Verhältnis umgekehrt. Die Freiheit ist als Unfreiheit gesetzt; denn die Freiheit ist verloren. Die Möglichkeit der Freiheit ist hier wieder Angst. Der Unterschied ist ein absoluter; denn die Möglichkeit der Freiheit zeigt sich hier im Verhältnis zur Unfreiheit, welche der direkte Gegensatz zur Unschuld ist, da diese eine Bestimmung zur Freiheit hin bildet.

Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich abschließen will. Dies ist und bleibt indessen eine Unmöglichkeit; sie behält immer ein Verhältnis zur Freiheit, und selbst wenn es anscheinend ganz verschwunden ist, so ist es doch vorhanden, und die Angst zeigt sich sofort im Augenblick der Berührung (vgl. das oben aus Anlaß der Erzählungen des Neuen Testaments Gesagte).

Das Dämonische ist das Verschlossene und das unfreiwillig Offenbare. Diese beiden Bestimmungen sollen dasselbe bezeichnen und bezeichnen auch dasselbe; denn das Verschlossene ist eben das Stumme, und wenn dies sich äußern soll, so muß es wider Willen geschehen, indem die in der Unfreiheit zu Grunde liegende Freiheit revoltiert, wenn sie von außen in Kommunikation mit der Freiheit kommt, und nun die Unfreiheit in der Weise verrät, daß es das Individuum selbst ist, das sich gegen seinen Willen in der Angst verrät. Diese Verschlossenheit muß daher in einer ganz bestimmten Bedeutung genommen werden; denn so, wie sie gewöhnlich verstanden wird, kann sie auch die höchste Freiheit bedeuten. Brutus, Heinrich V. von England als Prinz und andere waren z. B. verschlossen, bis die Zeit kam, wo es sich erwies, daß ihre Verschlossenheit ein Einverständnis mit dem Guten war. Eine solche Verschlossenheit war darum identisch mit einer Ausweitung, und nie ist eine Individualität in schönerem und

edlerem Sinne ausgeweitet, als wenn sie in dem Mutterleibe einer großen Idee eingeschlossen ist. Die Freiheit ist eben das ausweitende. Eben nun im Gegensatz hierzu, meine ich, kann man die Unfreiheit verschlossen κατ' ἐξοχήν nennen. Man gebraucht im allgemeinen von dem Bösen einen mehr metaphysischen Ausdruck: es sei das „Verneinende"; genau der ethische Ausdruck hierfür ist, wenn man die Wirkung im Individuum in Betracht zieht, daß es das „Verschlossene" ist. Das Dämonische schließt sich nicht ein mit irgend Etwas; aber es schließt sich selbst ein, und darin liegt das Tiefsinnige im Dasein, daß die Unfreiheit eben sich selbst zum Gefangenen macht. Die Freiheit ist beständig kommunizierend (wenn man diesem Worte hier die religiöse Bedeutung unterlegt, so ist dies kein Schaden); die Unfreiheit wird mehr und mehr verschlossen und will die Kommunikation nicht. Dies kann man in allen Sphären wahrnehmen. Es zeigt sich bei der Hypochondrie, bei der Grillenfängerei; es zeigt sich bei den höchsten Leidenschaften, wenn diese, da sie mit dem Dasein sich durchaus nicht verstehen können, sich systemathisch in Schweigen hüllen*). Wenn nun die Verschlossenheit von der Freiheit berührt wird, so wird ihr angst. Man hat in der gewöhnlichen Sprache den äußerst bezeichnenden Ausdruck, daß einer „mit der Sprache nicht herauswolle". Das Verschlossene ist nämlich eben das Stumme; die Sprache, das Wort ist das Erlösende, das von der leeren Abstraktion der Verschlossenheit erlöst. Tritt nun die Freiheit von außen zu dem in sich verschlossenen Dämonischen in ein Verhältnis, so ist das Gesetz für die Offenbarung des Dämonischen, daß es wider Willen mit der Sprache herausrückt. In der Sprache liegt nämlich die Kommunikation. Im Neuen Testament sagt daher ein Dämonischer zu Christus, wie dieser sich ihm nähert: τί ἐμοὶ καὶ σοί; er beharrt darauf: daß Christus komme, ihn zu ver-

---

*) Es wurde schon gesagt und sei hier nochmals gesagt, daß das Dämonische einen ganz andern Umfang hat, als man gewöhnlich glaubt. In dem vorhergehenden Paragraphen wurden die Formationen in der andern Richtung angedeutet; hier folgt eine andre Reihe von Formationen, und so, wie ich sie hier dargestellt habe, läßt sich die Unterscheidung durchführen. Hat man eine bessere, so wähle man diese; doch darf man auf diesen Gebieten wohl vorsichtig sein, sonst fließt alles zusammen.

derben (Angst vor dem Guten). Oder: ein Dämonischer bittet Christus, einen andern Weg zu gehen. (Wenn die Angst sich auf das Böse bezieht, so flüchtet sich das Individuum zur Erlösung hin, vgl. § 1).

Beispiele hierzu bietet das Leben in allen möglichen Sphären und Graden reichlich dar. Ein verstockter Verbrecher will sich zu keinem Geständnis verstehen (hierin liegt eben das Dämonische; er will nicht durch Erleiden der Strafe mit dem Guten kommunizieren). Gegen solchen giebt es eine Methode, die zwar wohl seltener gebraucht wird: es ist die Macht des Schweigens und des Auges. Wenn ein Inquisitor genug körperliche Kraft und geistige Elastizität hat, um auszuhalten, ohne daß sein Muskelspiel erschlafft, und ob es 16 Stunden währte, so muß es ihm zuletzt glücken, das Geständnis unwillkürlich herausbrechen zu machen. Kein Mensch mit bösem Gewissen kann das Schweigen aushalten. Setzt man ihn in ein einsames Gefängnis, so stumpft er sich selbst ab. Das Schweigen aber, während der Richter zur Stelle ist, die Sekretäre nur darauf wartend, das Protokoll aufzunehmen, ist die tiefsinnigste und scharfsinnigste Frage, ist die entsetzlichste und doch eine zuläßige Tortur; aber sie ist keineswegs so leicht anzustellen, wie man meinen möchte. Das einzige, das die Verschlossenheit zum Reden zwingen kann, ist entweder ein höherer Dämon (denn jeder Teufel regiert nur seine Zeit) oder das Gute, das absolut schweigen kann; und wenn einer in Schlauheit wähnte, durch diese schweigende Examination den Dämon in Verlegenheit zu bringen, so möchte der Examinator selbst beschämt werden und es möchte sich zeigen, daß er endlich für sich selbst bange würde und das Schweigen bräche. Gegenüber dem untergeordneten Dämon und einer untergeordneten Menschennatur, deren Gottesbewußtsein nicht stark entwickelt ist, ist die Verschlossenheit unbedingt siegreich, weil der erstere nicht auszuhalten vermag und die letztere in aller Unschuld gewohnt ist, von der Hand zum Mund zu leben, und das Herz auf der Zunge hat. Es ist unglaublich, welche Macht der Verschlossene über solche Menschen bekommen kann, wie sie zuletzt bitten und betteln bloß um ein einziges Wort, das das Schweigen bräche; es ist aber auch empörend, auf diese Weise den Schwachen unter die Füße treten zu wollen. Man glaubt vielleicht, derartiges könne nur unter Fürsten und

Jesuiten vorkommen, man müsse also, wenn man sich eine deutliche Vorstellung davon machen wolle, an Domitian, Cromwell, Alba oder einen Jesuitengeneral denken, der ja zum Appellativ dafür geworden ist. Keineswegs, es kommt weit häufiger vor. Indessen muß man bei der Beurteilung des Phänomens vorsichtig sein; denn es kann dasselbe sein und doch der Grund desselben der entgegengesetzte, indem die Individualität, welche die Despotie und Tortur der Verschlossenheit ausübt, vielleicht selbst sprechen möchte, selbst auf einen höheren Dämon wartet, der die Offenbarung zu stande bringen könnte. Wer aber durch Verschlossenheit einen andern auf die Folter spannt, kann sich auch gegen seine eigene Verschlossenheit selbstisch verhalten. Doch darüber allein könnte ich ein ganzes Werk schreiben, obschon ich nicht nach Schick und Brauch der Menschenkenner unserer Zeit in Paris und London gewesen bin — wie wenn man nur so derartiges zu wissen bekäme und auf andre Weise nur Geschwätz und Kommisvoyageur-Weisheit. Wenn man nur auf sich selbst aufmerksam sein will, so kann ein Beobachter an fünf Männern und fünf Frauen und zehn Kindern Material genug haben, um alle möglichen menschlichen Seelenzustände zu studieren. Was ich zu sagen hätte, möchte darum besonders auch für die Bedeutung haben, welche mit Kindern zu thun haben oder in irgend einem Verhältnis zu ihnen stehen. Es ist von unendlicher Wichtigkeit, daß das Kind durch die Vorstellung von der erhabenen Verschlossenheit gehoben wird und vor der mißverstandenen bewahrt bleibt. In äußerer Beziehung ist es leicht zu beurteilen, wann man ein Kind allein gehen lassen darf; nicht so in Beziehung auf das Geistige. Da ist die Aufgabe sehr schwierig; da kann man seiner Pflicht nicht dadurch quitt werden, daß man ein Kindermädchen hält und einen Gängelkorb kauft. Die Kunst ist hier, beständig gegenwärtig zu sein und doch nicht gegenwärtig zu sein, damit das Kind wirklich sich selbst entwickeln kann und man doch stets einen klaren Ueberblick über seine Entwickelung behält. Die Kunst ist, im höchsten Grade, nach dem größtmöglichen Maßstabe das Kind sich selbst zu überlassen, und dies anscheinende Gehenlassen so einzurichten, daß man zugleich unbemerkt um alles Bescheid weiß. Hierzu kann man wohl Zeit bekommen, wenn man nur will, selbst als königlicher Beamter. Wenn man nur will, so kann man alles. Und der Vater oder

Erzieher, der alles für das anvertraute Kind that, aber nicht verhinderte, daß es verschlossen wurde, hat sich trotzdem die größte Verantwortung zugezogen.

Das Dämonische ist das Verschlossene; das Dämonische ist Angst vor dem Guten. Wenn wir es nun unter diesem Gesichtspunkte auffassen (wobei wohl zu beachten ist, daß der Inhalt der Verschlossenheit alles sein kann, das Entsetzlichste wie das Unbedeutendste*), das Schreckhafteste, von dem manche nicht träumen, daß es auch im Leben vorkommen kann, wie die Bagatelle, auf welche niemand achtet): was soll hierbei das Gute bedeuten, vor dem die Verschlossenheit sich fürchtet? Es bedeutet, daß diese offenbar wird. Die Offenbarung**) kann hierbei wieder das Erhabenste bedeuten (die Erlösung in eminentem Sinne) und das Unbedeutendste (daß man irgend eine Zufälligkeit geradeheraus sagt). Das darf uns aber nicht beirren; die Kategorie ist dieselbe; die Phänomene haben gemeinsam, daß sie dämonisch sind, ob der Unterschied auch ein Schwindel erregender sein mag. Das Gute ist hier die Offenbarung, denn diese ist der erste Ausdruck der Erlösung. Darum hört man als alte Wahrheit, wenn man das Wort zu nennen wage, so schwinde die Macht des Zaubers; darum wacht der Schlafwandler auf, wenn man seinen Namen nennt.

In der Richtung auf die Offenbarung kann nun die Verschlossenheit wieder in unendlich verschiedene, zahllos nüancierte Kollisionen kommen; denn die Produktionskraft des geistigen Lebens

---

*) Daß man seine Kategorie brauchen kann, ist eine conditio sine qua non dafür, daß die Beobachtung in tieferem Sinne Bedeutung habe. Wenn das Phänomen in einem gewissen Grade hervortritt, so werden die meisten Menschen auf es aufmerksam, wissen es aber nicht zu erklären, weil sie die Kategorie nicht treffen; und wenn sie diese hätten, so besäßen sie wieder einen Schlüssel, der überall aufschlösse, wo eine Spur des Phänomens zu finden ist. Denn die Phänomene, unter die Kategorie gebracht, gehorchen dieser, wie die Geister des Rings dem Ringe gehorchen.

**) Ich habe hier mit Absicht das Wort Offenbarung gebraucht; ich hätte das Gute hier aber auch Durchsichtigkeit nennen können. Wenn ich befürchten müßte, daß jemand das Wort Offenbarung und die Entwickelung des Verhältnisses derselben zum Dämonischen mißverstünde, als wäre beständig von etwas Aeußerem, einer handgreiflich offenbaren Beichte die Rede, die als äußere doch durchaus nichts nützte, so hätte ich wohl ein andres Wort gewählt.

steht hinter der des natürlichen nicht zurück, die geistigen Zustände sind in ihrer Verschiedenheit zahlloser als die Blumen. Die Verschlossenheit kann die Offenbarung wünschen, nur sollte diese von außen zuwege gebracht werden, ihr also zustoßen. (Das ist ein Mißverständnis, da hier ein weibliches Verhältnis zu der in der Offenbarung gesetzten Freiheit und der die Offenbarung setzenden Freiheit vorhanden ist. Die Unfreiheit kann darum auch wohl zurückbleiben, wenn der Zustand des Verschlossenen glücklicher wird.) Sie kann die Offenbarung wollen — bis zu einem gewissen Grade, möchte aber einen kleinen Rest zurückbehalten, um dann die Verschlossenheit von vorn beginnen zu lassen. (Dies kann bei untergeordneten Geistern der Fall sein, die nichts en gros thun können.) Sie kann die Offenbarung wollen, aber inkognito. (Dies ist der spitzfindigste Widerspruch in der Verschlossenheit. Indessen finden sich in Dichterexistenzen Beispiele hierfür.) Die Offenbarung kann schon gesiegt haben; im selben Moment aber wagt die Verschlossenheit einen letzten Versuch und ist schlau genug, die Offenbarung in eine Mystifikation zu verwandeln, und nun hat sie gesiegt.*)

Doch ich darf dies nicht weiter fortsetzen; wie könnte ich auch fertig werden, wenn ich nur algebraisch formulieren, wie vollends, wenn ich schildern wollte, wenn ich die Schweigsamkeit des Verschlossenen bräche, um seine Monologe hörbar zu machen? Denn der Monolog ist eben seine Sprache, darum sagt man von dem Verschlossenen, wenn man ihn charakterisieren will: er rede mit sich selbst. Hier strebe ich nur danach, „allem einen Sinn, aber keine Zunge" zu geben, wozu der verschlossene Hamlet seine zwei Freunde ermahnte.

Indessen will ich eine Kollision andeuten, deren Widerspruch entsetzlich ist, wie die Verschlossenheit selbst dies ist. Was der Verschlossene in seiner Verschlossenheit verbirgt, kann so schrecklich sein, daß er es nicht auszusagen wagt, auch vor sich selbst nicht; denn es ist, als beginge er mit dem Aussprechen eine neue Sünde,

---

*) Man sieht leicht, daß die Verschlossenheit als solche die Lüge, oder, wenn man so will, die Unwahrheit ist. Diese ist eben die Unfreiheit, der vor der Offenbarung angst ist. Darum heißt auch der Teufel Vater der Lügen. Daß nun zwischen Lüge und Unwahrheit, zwischen Lüge und Lüge und zwischen Unwahrheit und Unwahrheit ein großer Unterschied ist, habe ich ja stets eingeräumt, aber die Kategorie ist dieselbe.

oder als versuchte es ihn dabei zum zweitenmal. Soll dieses Phänomen eintreten, so muß in dem Individuum eine Mischung von Reinheit und Unreinheit sein, die seltener ist. Am ehesten kommt es darum zu dieser Verschlossenheit, wenn das Individuum seiner selbst nicht mächtig war, während es das Schreckliche beging. So kann ein Mensch im Rausch etwas gethan haben, dessen er sich nachher nur dunkel erinnert; aber er weiß doch, daß es so wild war, daß es ihm fast unmöglich ist, sich selbst wieder zu erkennen. Dasselbe kann mit einem Menschen der Fall sein, der einmal geisteskrank war und eine Erinnerung seines vorigen Zustandes behalten hat. Was nun entscheidet, ob das Phänomen dämonisch ist, das ist die Stellung des Individuums zur Offenbarung: ob es jenes Faktum durch die Freiheit durchdringen, es in die Freiheit übernehmen will. Sobald es dies nicht will, ist das Phänomen dämonisch. Dies ist scharf festzuhalten; denn auch der, welcher dies wünscht, ist doch wesentlich dämonisch. Er hat nämlich zwei Willen; einen untergeordneten, ohnmächtigen, der die Offenbarung will, und einen stärkeren, der die Verschlossenheit will; daß aber dieser der stärkere ist, zeigt, daß er wesentlich dämonisch ist.

Das Verschlossene ist die unfreiwillige Offenbarung. Je schwächer die Individualität ursprünglich ist, oder je mehr die Elastizität der Freiheit im Dienste der Verschlossenheit verzehrt ist, desto leichter bricht zuletzt das Geheimnis aus dem Menschen heraus. Die unbedeutendste Berührung, ein Blick im Vorbeigehen u. s. w. reicht zu, jene schreckliche, oder, je nach dem Inhalt der Verschlossenheit, komische Bauchrednerei beginnen zu lassen. Diese kann eine direkte oder eine indirekte Offenbarung enthalten, wie ja ein Geisteskranker eben damit seine Verrücktheit verraten kann, daß er auf einen andern Menschen hinweist: der sei ihm höchst unbehaglich, er sei gewiß verrückt. Die Offenbarung kann sich in Worten aussprechen; dann endet der Unglückliche damit, daß er jedem sein Geheimnis aufdrängt. Sie kann sich in Mienen, einem Blick verkünden; denn es giebt Blicke, in denen der Mensch unfreiwillig das Verborgene offenbart. Es giebt einen anklagenden Blick, der offenbart, was man aus Angst fast nicht verstehen möchte; einen zerknirschten, flehenden Blick, der nicht gerade die Neugier reizt, weiter in das, was unfreiwillig sich andeutet, hineinzuschauen. Je nach dem Inhalt der Verschlossenheit kann alles dies wieder

fast komisch sein; denn oft sind es die reinsten Lächerlichkeiten, kleinliche, eitle Geschichten, Kindereien, Aeußerungen von kleinlichem Neid, medizinische partielle Verrücktheiten u. s. w., die sich auf diese Weise in der Angst der Unfreiwilligkeit offenbaren.

Das Dämonische ist das Plötzliche. Dieses neue Prädikat bezeichnet nur eine andre Seite der Verschlossenheit. Als Verschlossenes wird das Dämonische bestimmt, wenn auf den Gehalt, als das Plötzliche, wenn auf die Zeit reflektiert wird. Die Verschlossenheit war die Wirkung davon, daß die Individualität sich gegen das übrige Menschenleben verneinend verhielt. Sie schloß sich beständig mehr und mehr gegen die Kommunikation ab. Diese aber ist wieder Ausdruck für die Kontinuität, und die Negation der Kontinuität ist das Plötzliche. Man sollte meinen, die Verschlossenheit habe eine außerordentliche Kontinuität, und doch ist gerade das Gegenteil der Fall, wenn sie auch gegen dem faden, weichlichen Aussichherausfallen, das stets im Eindruck aufgeht, einen Schein von Kontinuität hat. Die Kontinuität der Verschlossenheit läßt sich am besten mit dem Schwindel vergleichen, den ein Kreisel haben mag, der sich beständig auf seiner Spitze um sich dreht. Wenn nun die Verschlossenheit nicht bis zur völligen Verrücktheit führt, dem kläglichen perpetuum mobile eines ewigen Einerleis, so will die Individualität doch eine gewisse Kontinuität mit dem übrigen Menschenleben festhalten. Gerade im Verhältnis zu dieser Kontinuität erweist sich nun die Schein-Kontinuität der Verschlossenheit als das Plötzliche. In einem Augenblick ist es da, im nächsten ist es fort, und wie es fort ist, ist es wieder ganz und vollständig da. Es läßt sich weder in eine Kontinuität noch durch eine solche durcharbeiten; was sich aber derart äußert, ist eben das Plötzliche.

Wenn nun das Dämonische etwas Somatisches wäre, so würde es nie das Plötzliche sein. Wenn Fieber oder Verrücktheit sich wiederholt, so entdeckt man doch zuletzt ein Gesetz dafür, und dieses Gesetz hebt die Plötzlichkeit bis zu einem gewissen Grade auf. Das Plötzliche aber kennt kein Gesetz. Es ist nicht unter die Naturphänomene zu stellen, sondern ist ein psychisches Phänomen, eine Aeußerung der Unfreiheit.

Das Plötzliche ist, wie das Dämonische, Angst vor dem Guten. Dieses bedeutet hier die Kontinuität; denn die erste Aeußerung

der Rettung ist die Kontinuität. Während nun das Leben der Individualität bis zu einem gewissen Grade in Kontinuität mit dem Leben dahinläuft, bewahrt sich die Verschlossenheit in ihr als ein Abrakadabra von Kontinuität, das nur mit sich sich selbst kommuniziert und sich darum beständig als das Plötzliche manifestiert.

Je nach dem Inhalt der Verschlossenheit kann das Plötzliche das Entsetzliche bedeuten; die Wirkung des Plötzlichen auf den Beobachter kann aber auch komisch sein. In dieser Hinsicht hat jede Individualität etwas von diesem Plötzlichen, wie jede Individualität etwas von einer fixen Idee hat.

Weiter will ich das nicht ausführen; nur möchte ich noch, um meine Kategorie durchzuführen, daran erinnern, daß das Plötzliche jederzeit seinen Grund in der Angst vor dem Guten hat: es ist etwas vorhanden, das die Freiheit nicht durchdringen will. In den Formationen, in welchen sich die Angst vor dem Bösen ausprägt, entspricht dem Plötzlichen die Schwachheit.

Will man sich auf andre Weise verdeutlichen, inwiefern das Dämonische das Plötzliche ist, so kann man rein ästhetisch die Frage überlegen, wie sich das Dämonische am besten darstellen läßt. Will man einen Mephistopheles darstellen, so kann man ihn ja wohl replizieren lassen, falls man ihn nämlich mehr als Agens, das die dramatische Handlung in Gang bringt, benützen als seine Idee rein auffassen will. So wird aber Mephistopheles nicht eigentlich selbst dargestellt, er wird vielmehr zu einem boshaft witzigen, intriganten Kopf verflüchtigt. Das ist doch eine Verflüchtigung, der gegenüber schon die Volkssage das Richtige gesehen hat. Sie erzählt, der Teufel sei 3000 Jahre dagesessen und habe darüber spekuliert, wie er den Menschen stürzen könne — endlich sei es ihm eingefallen. Der Nachdruck liegt hier auf den 3000 Jahren, und die Vorstellung, welche diese Zahl hervorruft, ist eben die von der brütenden Verschlossenheit des Dämonischen. Will man nun Mephistopheles nicht auf die angedeutete Weise verflüchtigen, so muß man eine ganz andre Art ihn darzustellen wählen. Dabei wird es sich zeigen, daß Mephistopheles wesentlich mimisch ist.*) Nicht das schrecklichste Wort, das

*) Der Verfasser von „Entweder — Oder“ hat darauf aufmerksam gemacht, daß Don Juan wesentlich musikalisch ist. Im selben Sinne

aus dem Abgrunde der Bosheit hervordringen kann, vermag eine Wirkung hervorzubringen wie die Plötzlichkeit des Sprunges, die innerhalb des Umfangs des Mimischen ist. Ob das Wort noch so schrecklich sein mag, ob ein Shakespeare, ein Byron, ein Shelley es ist, der das Schweigen bricht: das Wort bewahrt doch allezeit seine erlösende Macht; denn alle Verzweiflung, alle Schrecken des Bösen in ein Wort zusammengefaßt sind nicht so entsetzlich wie das Schweigen es ist. Das Mimische kann nun das Plötzliche ausdrücken, ohne daß darum das Mimische als solches das Plötzliche sein müßte. In dieser Beziehung hat Balletmeister Bournonville durch die Darstellung, welche er selbst von Mephistopheles giebt, große Verdienste. Der Horror, der einen ergreift, wenn man Mephistopheles durch das Fenster hereinspringen und in der Stellung des Sprunges stehen bleiben sieht! Dieser Satz im Sprunge erinnert an des Raubtiers, des Raubvogels Sprung, der doppelt entsetzt, da er im allgemeinen aus einem vollkommenen Stillestehen hervorbricht, und ist von unendlicher Wirkung. Mephistopheles muß darum so wenig als möglich gehen; denn der Gang selbst ist eine Art Uebergang zum Sprunge, enthält eine geahnte Möglichkeit des Sprunges. Mephistopheles' erstes Auftreten im Ballet „Faust" ist darum nicht ein Theaterkoup, sondern ein sehr tiefsinniger Gedanke. Das Wort, die Rede, so kurz sie sein mag, hat doch immer eine gewisse Kontinuität, ganz in abstracto gesehen aus dem Grund, weil sie in der Zeit verklingt. Das Plötzliche aber ist die vollkommene Abstraktion von der Kontinuität, von dem Vorhergehenden, von dem Nachfolgenden. So mit Mephistopheles. Man hat ihn noch nicht gesehen, so steht er da, blitzartig, fix und fertig, und die Schnelligkeit kann nicht stärker ausgedrückt werden als damit, daß er im Sprunge dasteht. Geht der Sprung in den Gang über, so wird die Wirkung abgeschwächt. Indem nun Mephistopheles so dargestellt wird, bringt sein Auftreten die Wirkung des Dämonischen hervor, das

---

gilt von Mephistopheles, daß er wesentlich mimisch ist. Es ist dem Mimischen gegangen wie dem Musikalischen: man hat geglaubt, alles könne mimisch und alles könne musikalisch werden. Es giebt ein Ballet, „Faust" betitelt. Wenn sein Komponist wirklich verstanden hätte, was darin liegt, daß Mephistopheles mimisch aufzufassen ist, so wäre es ihm nie in den Sinn gekommen, Faust zu einem Ballet zu machen.

plötzlicher kommt, als der Dieb in der Nacht, denn ihn denkt man sich doch schleichend. Zugleich offenbart aber Mephistopheles selbst sein Wesen, das eben als das Dämonische das Plötzliche ist. So ist das Dämonische in seiner Vorwärtsbewegung plötzlich, so tritt es in einem Menschen auf, so ist dieser selbst, sofern er dämonisch ist, er sei nun ganz und gar von dem Dämonischen in Besitz genommen oder kaum ein wenig in es verstrickt. Das Dämonische ist jederzeit so; so wird der Unfreiheit angst, so bewegt sich ihre Angst. Hieraus entspringt seine Tendenz zu dem Mimischen, nicht als dem Schönen, sondern als dem Plötzlichen, Abrupten. Das läßt sich im Leben oft beobachten.

Das Dämonische ist das Inhaltslose, das Langweilige. Da ich, durch die Besprechung des Plötzlichen veranlaßt, die Aufmerksamkeit auf das ästhetische Problem gelenkt habe, wie sich das Böse darstellen lasse, will ich noch einmal diese Frage vornehmen, um das Gesagte zu beleuchten. Sobald man einem Dämon das Wort giebt und ihn nun dargestellt haben will, wird der Künstler, der eine solche Aufgabe lösen soll, sich über die Kategorien klar sein. Er weiß, daß das Dämonische wesentlich mimisch ist; das Plötzliche kann er indessen nicht erreichen, denn dies verhindert die Replik. Er wird nun nicht als Pfuscher versuchen, dadurch eine Wirkung hervorzubringen, daß er die Worte herausstößt u. s. w. — wie wenn das eine wahre Wirkung gäbe! Er wählt also richtig gerade das Gegenteil, die Langeweile. Dem Plötzlichen entspricht auch eine Art Kontinuität, die Unsterblichkeit der Langeweile, eine Kontinuität in Nichts. Nun kann man die Zahlangabe in der Volkssage etwas anders auffassen. Die 3000 Jahre werden nicht in der Richtung auf das Plötzliche accentuiert. Dieser ungeheure Zeitraum ruft vielmehr die Vorstellung von der grauenhaften Leere und Inhaltslosigkeit des Bösen hervor. Die Freiheit ist ruhig in Kontinuität; den Gegensatz hierzu bildet das Plötzliche, aber auch die Ruhe, von der uns ein Mensch einen Eindruck geben kann, der aussieht, als wäre er längst tot und begraben. Ein Künstler, der dies versteht, wird zugleich sehen, daß er in der Darstellung für das Dämonische auch einen Ausdruck für das Komische gefunden hat. Die komische Wirkung kann ganz auf dieselbe Weise hervorgebracht werden. Abstrahiert man nämlich von jeder ethischen Bestimmung

des Bösen und braucht man nur die metaphysischen Bestimmungen der Leere, so hat man das Triviale, dem sich leicht eine komische Seite abgewinnen läßt.

Das Inhaltslose, das Langweilige, bezeichnet wieder das Verschlossene. Gegenüber der Bestimmung der Plötzlichkeit reflektiert die der Verschlossenheit auf den Gehalt. Ziehe ich nun noch die der Leere, der Langeweile bei, so reflektiert diese auf den Gehalt und die Verschlossenheit auf die Form, welche dem Gehalt entspricht. So schließt sich die ganze Begriffsbestimmung in sich ab; denn die Form des Inhaltslosen ist eben die Verschlossenheit. Man erinnere sich beständig daran, daß man nach meinem Sprachgebrauch in Gott oder in dem Guten nicht verschlossen sein kann, da diese Verschlossenheit die größte Ausweitung der Persönlichkeit bedeutet. Je bestimmter dergestalt das Gewissen in einem Menschen entwickelt ist, desto weiter ist er ausgeweitet, wenn er sich im übrigen auch von der ganzen Welt abschließt.

Wenn ich mich nun an neuere philosophische Terminologien halten wollte, so könnte ich sagen, das Dämonische sei das Negative, ein Nichts wie die Elfe, die nach hinten hohl ist. Doch würde ich das nicht gern thun; denn diese Terminologie ist im Umgang und durch den Umgang so liebenswürdig und geschmeidig geworden, daß sie alles mögliche bedeuten kann. Das Negative würde, wenn ich dieses Wort anwenden soll, die Form des Nichts bedeuten, wie die Leere der Verschlossenheit entspricht. Doch hat das Negative den Fehler, daß es sich mehr nach außen hin, mehr im Verhältnis zu einem andern bestimmt, das negiert wird, während die Verschlossenheit eben den Zustand bestimmt.

Will man das Negative so nehmen, so habe ich nichts dagegen einzuwenden, daß es zur Bezeichnung des Dämonischen gebraucht wird; vorausgesetzt, daß das Negative im stande ist, sich alle die Grillen aus dem Kopfe zu schlagen, welche ihm die neueste Philosophie hineingesetzt hat. Das Negative ist unter der Hand eine Vaudevillefigur geworden, und dieses Wort bringt mich jederzeit zum Lachen, wie man ja lachen muß, wenn man im Leben eine dieser possierlichen Gestalten antrifft, die zuerst Trompeter war, dann Unterzollbeamter, dann Gastwirt, dann Postbote u. s. w. So hat man die Ironie als das Negative erklärt. Der erste Erfinder dieser Erklärung war Hegel, der, sonderbar genug, sich

nicht groß auf Ironie verstand. Daß es Sokrates war, der die Ironie in die Welt einführte und dem Kinde den Namen gab, daß seine Ironie eben die Verschlossenheit war, die damit begann, sich gegen die Menschen abzuschließen, sich mit sich selbst einzuschließen, um sich in dem Göttlichen auszuweiten, die die Thüre zuschloß und die draußen für Narren hielt, um im Verborgenen zu reden, — darum bekümmert man sich nicht. Aus Veranlassung des einen oder andern zufälligen Phänomens hat man das Wort aufgebracht, und so ist das Ironie. Da kommen dann noch die Nachschwätzer, die trotz ihrer welthistorischen Uebersichten, denen unglücklicherweise alle Kontemplation abgeht, um die Begriffe etwa ebenso gut Bescheid wissen, wie jener edle Jüngling um die Rosinen, der im Examen der Handelsschule auf die Frage, woher man solche beziehe, antwortete: wir holen die unsrigen beim Krämer in der Quergasse.

Wir kommen nun wieder zu der Bestimmung zurück, daß das Dämonische Angst vor dem Guten ist. Wenn die Unfreiheit einerseits vermöchte, sich ganz abzuschließen und zu hypostasieren, wenn sie anderseits das nicht beständig wollte*) (worin der Widerspruch liegt, daß die Unfreiheit etwas wolle, da sie doch eben den Willen verloren hat), so wäre das Dämonische nicht Angst vor dem Guten. Darum zeigt sich auch die Angst am deutlichsten in dem Augenblicke der Berührung. Ob nun das Dämonische in der einzelnen Individualität das Entsetzlichste bedeutet, oder ob es nur vorhanden ist wie ein Flecken in der Sonne oder wie der kleine weiße Punkt in einem Leichdorn: das total Dämonische und das partial Dämonische hat dieselbe Qualifikation, und

---

*) Dies muß gerade im Gegensatz gegen die Illusionen des Dämonischen und des Sprachgebrauchs festgehalten werden: denn bei den Ausdrücken, welche diese von diesem Zustand brauchen, möchte man ganz vergessen, daß die Unfreiheit ein Phänomen der Freiheit und nicht durch Naturkategorien zu erklären ist. Auch wenn die Unfreiheit in den allerstärksten Ausdrücken versichert, daß sie nicht sich selbst wolle, so ist das Unwahrheit und es ist stets ein Wille in ihr, der den Wunsch überwiegt. Der Zustand kann äußerst leicht täuschen, und man kann einen Menschen zur Verzweiflung bringen, wenn man ihm gegen seine Sophistik immer nur rein die Kategorie entgegen hält. Davor darf einem nur nicht bange sein; doch soll man sich auch nicht in jugendlich unreifen Experimenten auf diesem Gebiete versuchen.

dem winzigsten Teil desselben ist im selben Sinne angst vor dem Guten, wie dem, der total von ihm umstrickt ist. Die Knechtschaft der Sünde ist nun wohl auch Unfreiheit, ihre Richtung aber ist, wie oben entwickelt wurde, eine andre: sie hat Angst vor dem Bösen. Hält man das nicht fest, so kann man lediglich nichts erklären.

Die Unfreiheit, das Dämonische ist also ein Zustand. So wird sie von der Psychologie ins Auge gefaßt. Die Ethik hingegen sieht, wie aus ihr beständig die neue Sünde hervorbricht; denn nur das Gute ist die Einheit von Zustand und Bewegung.

Indessen kann die Freiheit auf verschiedene Weise verloren gegangen sein, und insofern ist auch das Dämonische verschiedener Art. Diese Verschiedenheit will ich nun unter folgenden Rubriken betrachten: Der somatisch-psychische Verlust der Freiheit — der pneumatische Verlust derselben. Der Leser wird schon durch das Vorhergehende sich darüber klar geworden sein, daß ich das „Dämonische" sehr weit fasse, doch wohlgemerkt nicht weiter, als der Begriff wirklich reicht. Es hilft wenig, wenn man das Dämonische zu einem Wauwau macht, den man perhorresziert und dann auch ignoriert, da er ja schon manches Jahrhundert sich nicht mehr auf der Welt gezeigt hat, — welche Annahme doch eine große Thorheit ist; denn es war vielleicht noch nie so verbreitet, wie in unsern Zeiten: nur daß es gegenwärtig besonders in den geistigen Sphären auftritt.

I. Der somatisch-psychische Verlust der Freiheit.

Es ist nicht meine Absicht, eine hochtrabende philosophische Untersuchung über das Verhältnis von Seele und Leib vorzulegen: in welchem Sinne die Seele selbst ihren Leib hervorbringe (ob man das nun griechisch oder deutsch verstehen mag), in welchem Sinne die Freiheit durch einen Korporisationsakt (wenn ich an diesen Ausdruck Schellings erinnern darf) selbst ihren Leib setze. Alles derartige ist hier überflüssig; für mich genügt es, hier zu sagen, wozu sich eben die Gelegenheit giebt: daß der Leib Organ der Seele und somit auch des Geistes ist. Sobald dieses dienende Verhältnis aufhört, sobald der Leib revoltiert, sobald die Freiheit sich mit ihm gegen sich selbst verschwört, so ist die Unfreiheit in Form des Dämonischen eingetreten. Für den Fall, daß jemand

den Unterschied zwischen dem, was in diesem Paragraphen entwickelt wird, und dem, was in dem vorhergehenden entwickelt wurde, noch nicht scharf aufgefaßt hätte, will ich hier noch einmal darauf eingehen. Sobald die Freiheit nicht selbst zu der Partei des Aufrührers übergeht, so wird zwar die Angst der Revolution da sein, aber als Angst vor dem Bösen, nicht als Angst vor dem Guten.

Man wird leicht einsehen, daß das Dämonische dieser Sphären sich in zahllosen Nüancen ausprägen kann, von denen manche so verschwindend sind, daß sie nur für die mikroskopische Beobachtung wahrnehmbar sind, und manche so dialektisch, daß es einer großen Gewandtheit in der Anwendung der Kategorie bedarf, um zu sehen, daß diese Nüancen auch noch hergehören. Ueberspannte Sensibilität, überspannte Irritabilität, Nervenaffiziertheit, Hysterie, Hypochondrie u. s. w. — das alles sind Nüancen davon oder können es sein. Darum ist es so schwierig, in abstracto davon zu reden, da der Ausdruck durchaus algebraisch wird. Mehr kann ich indessen hier nicht sagen.

Das äußerste Extrem in dieser Sphäre ist, was man im allgemeinen die Vertierung nennen kann. Das Dämonische in diesem Zustande zeigt sich darin, daß das Individuum in Beziehung auf die Erlösung mit jenem Dämonischen des Neuen Testaments sagt: τί ἐμοὶ καὶ σοί; Es entzieht sich daher jeder Berührung, mag diese nun wirklich drohen, daß sie zur Freiheit verhelfe, oder mag sie ganz zufällig eintreten. Schon dies letztere genügt; denn die Angst ist außerordentlich hurtig. Von einem solchen Dämonischen, der das Entsetzliche des ganzen Zustandes in sich ausprägt, bekommt man daher ganz im allgemeinen die Replik: „ich bin nun einmal so elend, laß mich in Ruhe"; oder kann ein solcher sagen, wenn er von einem bestimmten Zeitmoment seines vergangenen Lebens spricht: „damals hätte ich noch gerettet werden können" — die entsetzlichste Replik, die man sich denken kann. Keine Strafe, kein Donner der Rede ängstet ihn, dagegen jedes Wort, das sich zu der in der Unfreiheit zu Grund gebohrten Freiheit ins Verhältnis setzt. Und noch auf eine andre Weise äußert sich die Angst in diesem Phänomen. Man findet unter solchen Dämonischen ein Zusammenhalten, in dem sie sich ängstlich und unauflöslich an einander anklammern,

so daß keine Freundschaft ein Seitenstück zu dieser Innerlichkeit liefern kann. Der französische Arzt Duchatelet führt in seinem Werk Beispiele hierfür an. Und diese Sozialität der Angst wird sich auch sonst überall in dieser Sphäre zeigen. Nur sie giebt eine Gewißheit dafür, daß das Dämonische zur Stelle ist; denn soweit man analoge Zustände als Aeußerung der Knechtschaft der Sünde antrifft, zeigt die Sozialität sich nicht, weil die Angst sich auf das Böse richtet.

Weiter will ich dies nicht verfolgen. Hauptsache ist für mich nur, daß ich mein Schema in Ordnung habe.

II. Der pneumatische Verlust der Freiheit.

a. Allgemeine Bemerkungen. Diese Formation des Dämonischen ist sehr verbreitet und hier sind die verschiedensten Phänomene anzutreffen. Das Dämonische beruht natürlich nicht auf dem verschiedenen intellektuellen Gehalt, sondern auf dem Verhältnis der Freiheit zu dem gegebenen Gehalt*) und zu dem im Verhältnis zur Intellektualität möglichen Gehalt; denn das Dämonische kann sich als Bequemlichkeit äußern, die ein andermal denken will; als Neugier, die nichts weiter wird als Neugier; als unredlicher Selbstbetrug; als weibische Schwächlichkeit, die sich mit anderen vertröstet; als frommes Ignorieren; als dumme Geschäftigkeit u. s. w.

Der Inhalt der Freiheit, intellektuell betrachtet, ist Wahrheit, und die Wahrheit macht den Menschen frei. Eben darum ist die Wahrheit auch die That der Freiheit; insofern nämlich, als diese beständig die Wahrheit hervorbringt. Selbstverständlich denke ich hier nicht an die geistreiche Entdeckung der neuesten Philosophie, die weiß, daß des Gedankens Notwendigkeit auch seine Freiheit ist, und eben darum, wenn sie von der Freiheit des Gedankens redet, nur von der immanenten Bewegung des ewigen Gedankens spricht. Solche geistreiche Theorien dienen nur dazu, die Kom-

*) Im Neuen Testament kommt der Ausdruck σοφία δαιμονιώδης vor (Jak. 3, 15). So, wie sie an dieser Stelle beschrieben wird, tritt die Kategorie nicht bedeutsam auf. Nimmt man aber noch 2, 19 hinzu: καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι, so sieht man in dem dämonischen Wissen eben die Unfreiheit in dem Verhältnis zu dem gegebenen Wissen.

munikation unter den Menschen zu verwirren und zu erschweren. Das, wovon ich hier rede, ist etwas ganz Simples und Einfältiges: daß die Wahrheit für den Einzelnen nur da ist, indem er selbst handelnd sie produziert. Ist die Wahrheit auf irgend eine andre Weise für das Individuum vorhanden und wird sie von diesem verhindert, auf diese Weise für es da zu sein, so haben wir ein Phänomen des Dämonischen. Die Wahrheit hat jederzeit mancherlei hochtrabende Verkündiger gehabt; die Frage ist aber, ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will, und ob er nicht im Notfall für sich einen Schlupfwinkel reserviert und für die Konsequenz einen Judaskuß hat.

In der neueren Zeit hat man nun genug von der Wahrheit geredet; es ist an der Zeit, daß die Gewißheit, die Innerlichkeit in ihr Recht eingesetzt wird, nicht in dem abstrakten Sinne, in dem Fichte dieses Wort nahm, sondern durchaus konkret.

Die Gewißheit, die Innerlichkeit, welche nur durch Handeln erreicht wird und nur in solchem Dasein hat, entscheidet, ob ein Individuum dämonisch ist oder nicht. Man halte nur die Kategorie fest, so giebt sich alles, und es wird deutlich, daß z. B. Willkürlichkeit, Unglaube, Religionsspötterei u. s. f. nicht des Inhalts entbehren, wie man im allgemeinen glaubt, sondern der Gewißheit ganz im selben Sinne wie Aberglaube, Servilismus, Frömmelei. Die negativen Phänomene ermangeln aber der Gewißheit, weil sie in Angst vor dem Inhalt gefangen sind.

Ich habe nicht meine Freude daran, hohe Worte über den Weltlauf zu verkünden, allein — sollte der, welcher das jetzt lebende Geschlecht beobachtet, sollte er wohl leugnen wollen, daß das Mißverhältnis in ihm und der Grund seiner Angst und Unruhe darin liegt, daß zwar einerseits Umfang und Masse, zum Teil auch die abstrakte Klarheit der Wahrheit wachsen, andrerseits aber die Gewißheit beständig abnimmt? Welche außerordentliche metaphysische und logische Anstrengungen werden nicht in unserer Zeit gemacht, um einen neuen, erschöpfenden, einen absolut richtigen, aus allen früheren Versuchen kombinierten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu führen; und merkwürdig genug, während dies geschieht, nimmt die Gewißheit ab. Der Gedanke an die

Unsterblichkeit trägt in sich eine Macht, seine Konsequenzen haben einen Nachdruck, seine Annahme bringt eine Verantwortung mit sich, die vielleicht das ganze Leben auf eine Weise umgestalten würde, welche man fürchtet. Davon hilft man sich und beruhigt seine Seele, indem man seine Gedanken anstrengt, einen neuen Beweis zu führen. Was ist ein solcher Beweis anderes als ein gutes Werk ganz im katholischen Sinn des Wortes! Jede derartige Individualität, welche (um bei dem vorigen Beispiel zu bleiben) Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu führen weiß, ohne doch selbst überwiesen zu sein, wird nun stets vor jedem Phänomen Angst haben, das sie derart berührt, daß sich ihr das weiterführende Verständnis davon aufdrängt, was es heißen will, daß der Mensch unsterblich ist. Es wird sie stören, es wird sie unbehaglich berühren, wenn ein ganz simpler Mensch ganz simpel von der Unsterblichkeit spricht. — Die Innerlichkeit kann auch in entgegengesetzter Richtung fehlen. Ein Anhänger der strammsten Orthodoxie kann dämonisch sein. Er weiß alles, was zu wissen ist; er verbeugt sich vor dem Heiligen; die Wahrheit ist ihm ein Inbegriff von Zeremonien; er spricht davon, daß man vor Gottes Thron zu treten hat, und weiß, wie oft man sich da zu bücken hat; das weiß er alles wie der, welcher einen mathematischen Satz beweisen kann, wenn man die Buchstaben ABC braucht, nicht aber, wenn man DEF setzt. Darum wird ihm angst, sowie er etwas hört, das nicht wörtlich dasselbe ist. Und doch, wie sehr gleicht er nicht einem modernen Spekulanten, der einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gefunden hatte und dann in Lebensgefahr kam, nun aber seinen Beweis nicht führen konnte, weil er seine Hefte nicht bei sich hatte. Und was ist es, was beiden abgeht? Die Gewißheit. — Aberglaube und Unglaube sind beides Formen der Unfreiheit. Im Aberglauben wird der Objektivität die Macht des Medusenhauptes eingeräumt, daß sie die Subjektivität versteinere, und die Unfreiheit will nicht, daß der Zauber gelöst werde. Der höchste, anscheinend freieste Ausdruck des Unglaubens ist der Spott. Ihm geht aber eben die Gewißheit ab, darum spottet er. Und würde nicht die Existenz manches Spötters, dürfte man recht in sie hineinschauen, an die Angst erinnern, mit der ein Dämonischer ruft: τί ἐμοὶ καὶ σοί..? Es ist darum ein merkwürdiges Phänomen, daß nicht leicht jemand

so eitel und so erpicht auf den augenblicklichen Beifall ist wie ein Spötter.

Mit welchem industriellen Eifer, mit welcher Aufopferung von Zeit, Fleiß und Schreibmaterialen haben nicht die Spekulanten unserer Tage sich abgearbeitet, einen vollständigen Beweis für das Dasein Gottes zu führen! Im selben Grad aber, wie die Vortrefflichkeit des Beweises zunimmt, scheint die Gewißheit abzunehmen. Sobald der Gedanke an das Dasein eines Gottes für die Freiheit des Individuums wirkliches Dasein erhält, so eignet ihm eine Allgegenwart, welche die spröde Individualität wohl genieren kann, auch wenn man nicht eben böse zu handeln wünscht. Und es gehört in Wahrheit Innerlichkeit dazu, in einem schönen und innerlichen Zusammenleben mit dieser Vorstellung zu leben; das ist noch ein größeres Kunststück, als ein Muster von einem Ehemann zu sein. Wie unbehaglich kann sich darum aber auch eine solche Individualität berührt fühlen, wenn sie ganz einfältig und simpel davon reden hört, es gebe einen Gott! Die Beweisführung für das Dasein Gottes ist etwas, mit dem man sich nur gelegentlich, gelehrt und metaphysisch, beschäftigt; der Gedanke an Gott aber will sich bei jeder Gelegenheit aufdrängen. Was ist es nun, was einer solchen Individualität fehlt? Die Innerlichkeit. — Diese kann auch in entgegengesetzter Richtung fehlen. Die sogenannten Frommen pflegen oft ein Gegenstand des Spottes für die Welt zu sein. Sie selbst erklären dies daraus, daß die Welt eben schlecht sei. Das ist indessen nicht ganz richtig so. Wenn der „Fromme“ in seiner Frömmigkeit unfrei ist, wenn ihm die Innerlichkeit abgeht, so ist er, rein ästhetisch gesehen, komisch. Insofern hat die Welt ein Recht, über ihn zu lachen. Wenn ein sichelbeiniger Mensch als Tanzmeister auftreten wollte, ohne im stande zu sein, auch nur eine Stellung richtig darzustellen, so ist er komisch. So ist es auch mit dem Religiösen. Man hört einen solchen Heiligen gleichsam vor sich hinzählen, ganz wie wenn jemand, der selbst nicht tanzen kann, doch so viel versteht, daß er den Takt abzählen kann, obschon er selbst nie so glücklich ist, in den Takt zu kommen. So weiß der „Fromme“, daß das Religiöse absolut kommensurabel ist, daß es nicht etwas ist, das gewissen Gelegenheiten und Augenblicken zugehört, daß man es vielmehr jeden Augenblick bei sich haben kann. Indem er es nun aber kommensurabel machen soll,

ist er nicht frei; man merkt, wie er ganz sachte vor sich selbst hinzählt; man sieht, wie er trotzdem verkehrt auftritt und mit seinen himmlischen Blicken, seinen gefalteten Händen zur unrechten Zeit kommt. Darum ist einer solchen Individualität vor dem, der diese Dressur nicht hat, angst, und so muß sie zu ihrer Stärkung zu so großartigen Betrachtungen greifen, wie der, daß die Welt die Frommen hasse.

Die Gewißheit und Innerlichkeit ist nun wohl die Subjektivität, nur darf diese nicht lediglich abstrakt aufgefaßt werden. Es ist überhaupt das Unglück bei dem modernen Wissen, daß alles so erschrecklich großartig geworden ist. Die abstrakte Subjektivität ist genau ebenso ungewiß und mangelt im selben Grade der Innerlichkeit, wie die abstrakte Objektivität. Wenn man von der Subjektivität in abstracto spricht, so kann man dies nicht sehen und sagt dann ganz richtig, daß die abstrakte Subjektivität des Inhalts ermangele. Wenn man in concreto davon spricht, so zeigt es sich deutlich; denn die Individualität, die sich zu einer Abstraktion machen will, ermangelt eben der Innerlichkeit, ganz wie die andre, die sich selbst zu einem bloßen Zeremonienmeister macht.

b. Das Schema für die Ausschließung oder das Ausbleiben der Innerlichkeit. — Das Ausbleiben der Innerlichkeit ist jederzeit eine Reflexionsbestimmung, darum tritt jede Art desselben in zwei korrespondierenden Formen auf. Da man gewohnt ist, von den Bestimmungen des Geistes ganz abstrakt zu reden, so ist man vielleicht weniger geneigt, dies einzusehen. Man pflegt von der Unmittelbarkeit auszugehen, ihr die Reflexion (die Innerlichkeit) entgegenzusetzen, und läßt dann die Synthese eintreten (die Substantialität, Subjektivität, Identität, ob man diese Identität nun Vernunft nennen mag, oder Idee, oder Geist). In der Wirklichkeit verhält sich das nicht so. Da ist die Unmittelbarkeit auch die Unmittelbarkeit der Innerlichkeit. Das Ausbleiben der Innerlichkeit tritt daher erst mit der Reflexion ein.

Es ist nun das Ausbleiben der Innerlichkeit seiner Form nach stets entweder Aktivität-Passivität oder Passivität-Aktivität, und es handelt sich in ihm stets um die Reflexion auf sich selbst, ob es nun die eine oder andre Form haben mag. Die Form selbst durchläuft eine bedeutsame Reihe von Nüancen, je nachdem die Bestimmung

der Innerlichkeit konkreter und immer konkreter wird. Verstehen und Verstehen ist zweierlei, sagt man in einem alten Worte, und so ist es auch. Die Innerlichkeit ist ein Verstehen; in concreto aber handelt es sich darum, wie dieses Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede zu verstehen ist das eine; zu verstehen, was in ihr auf mich hinzielt, ist etwas andres; zu verstehen, was man selbst sagt, ist eines, sich selbst in dem Gesagten zu verstehen, ein andres. Je konkreter der Bewußtseinsinhalt wird, desto konkreter wird das Verständnis, und sobald dieses im Verhältnis zum Bewußtsein ausbleibt, haben wir ein Phänomen der Unfreiheit, die sich gegen die Freiheit abschließen will. Man nehme ein konkreteres religiöses Bewußtsein, das also zugleich ein historisches Moment in sich enthält, so muß all sein Verstehen diesem Umstand entsprechen. Man kann darum hier an einem Beispiel die zwei betreffenden analogen Formen des Dämonischen sehen. Wenn nämlich ein steifer Orthodoxer allen Fleiß und alle Gelehrsamkeit darauf verwendet, zu beweisen, daß jedes Wort im Neuen Testament von dem betreffenden Apostel herrühre, so verschwindet unter der Hand die Innerlichkeit und er versteht zuletzt etwas ganz Andres, als er verstehen will. Wenn ein Freidenker allen Scharfsinn darauf verwendet, zu zeigen, daß das Neue Testament erst im zweiten Jahrhundert geschrieben sei, so ist es eben die Innerlichkeit, die er fürchtet, und darum will er das Neue Testament in eine Klasse mit allen andern Büchern gesetzt wissen.*) Der konkreteste Inhalt,

*) Uebrigens kann das Dämonische in den religiösen Sphären eine täuschende Aehnlichkeit mit der Anfechtung haben. Was wirklich vorliegt, kann nie in abstracto entschieden werden. So kann einen frommgläubigen Christen eine Angst befallen, das Abendmahl zu genießen. Dies ist eine Anfechtung, d. h. ob es eine Anfechtung ist, wird sich darin zeigen, wie er sich zur Angst verhält. Eine dämonische Natur hingegen kann soweit gekommen, ihr religiöses Bewußtsein kann so konkret geworden sein, daß das rein persönliche Verstehen des sakramentalen Verstehens die Innerlichkeit ist, vor der sie sich ängstet, der sie in ihrer Angst zu entfliehen sucht. Bloß bis zu einem gewissen Punkt will ein solcher mitgehen; dann bricht er ab und will sich bloß wissend verhalten, will so oder so mehr werden als die empirische, historisch bestimmte, endliche Individualität. Wer in religiöser Anfechtung ist, will darum zu dem hin, von dem die Anfechtung ihn fernhalten will, während der Dämonische nach seinem stärkeren Willen (dem Willen der Unfreiheit) selbst wegfliehen will und nur ein schwacher Wille in ihm

den das Bewußtsein haben kann, ist das Bewußtsein um sich selbst, um das Individuum selbst — natürlich nicht das reine Selbstbewußtsein, sondern das Selbstbewußtsein, das so konkret ist, daß kein Schriftsteller, auch nicht der wortreichste und der die größte Gewalt der Darstellung besitzt, jemals vermocht hat, ein einziges solches zu beschreiben, während jeder einzelne Mensch es hat. Dieses Selbstbewußtsein ist nicht Kontemplation; wer das glaubt, hat sich selbst nicht verstanden, da er doch sehen sollte, daß er zu gleicher Zeit im Werden begriffen ist und darum kein abgeschlossener Gegenstand der Kontemplation sein kann. Dieses Selbstbewußtsein ist darum That, und diese That ist wieder Innerlichkeit, und so oft die Innerlichkeit nicht diesem Bewußtsein entspricht, ist eine Form des Dämonischen vorhanden, wofern das Ausbleiben der Innerlichkeit sich als Angst vor deren Erwerbung äußert.

Wenn das Ausbleiben der Innerlichkeit ein mechanischer Vorgang wäre, so wäre es verlorene Mühe, davon zu reden. Darum ist dies auch nicht der Fall, und darum ist in jedem Phänomen desselben eine Aktivität, auch wenn diese mit einer Passivität beginnt. Die Phänomene, die mit der Aktivität beginnen, sind mehr ins Auge fallend; darum faßt man sie leichter auf, vergißt aber auch, daß in dieser Aktivität wieder eine Passivität zum Vorschein kommt, und zieht nie das entgegengesetzte Phänomen mit in die Betrachtung herein, wenn man von dem Dämonischen spricht.

Ich will nun ein paar Beispiele durchgehen, um zu zeigen, daß das Schema richtig ist.

Unglaube — Aberglaube. Diese entsprechen einander durchaus; beide ermangeln der Innerlichkeit, nur ist der Unglaube passiv durch eine Aktivität, der Aberglaube aktiv durch eine Passivität;

hingehen will. Das hat man festzuhalten, sonst geht man hin und denkt das Dämonische so abstrakt, wie es noch nie vorgekommen ist: als wäre der Wille der Unfreiheit als solcher konstituiert und nicht das Individuum durch einen stets, wenn auch schwach, vorhandenen Willen der Freiheit mit sich selbst beständig im Widerspruch. — Wünscht jemand Materialien, die religiöse Anfechtung betreffend, so wird er sie im Ueberfluß in Görres „Mystik" finden. Ich gestehe übrigens der Wahrheit gemäß, daß ich nie den Mut gehabt habe, dieses Buch ordentlich durchzulesen, eine solche Angst liegt in ihm. So viel kann ich aber doch sehen, daß er nicht jederzeit zwischen dem Dämonischen und der Anfechtung zu scheiden gewußt hat, und darum ist er vorsichtig zu benutzen.

der eine ist die mehr männliche, der andre die mehr weibliche Formation, wenn man so will, und der Inhalt beider Formationen ist Selbstreflexion. Wesentlich gesehen sind sie durchaus identisch. Unglaube und Aberglaube sind beide Angst vor dem Glauben; jener aber beginnt mit der Aktivität der Unfreiheit, dieser mit der Passivität derselben. Im allgemeinen zieht man nur die Passivität des Aberglaubens in Betracht; insofern erscheint er weniger vornehm oder eher entschuldbar, je nachdem man ästhetisch-ethische oder ethische Kategorien anwendet. Es ist in dem Aberglauben eine Schwachheit, die zu dieser Ansicht verleiten kann; doch muß ja immerhin soviel Aktivität in ihm sein, daß er seine Passivität bewahren kann. Der Aberglaube ist ungläubig gegen sich selbst, der Unglaube abergläubisch gegen sich selbst. Beider Inhalt ist Selbstreflexion. Die Bequemlichkeit, Feigheit, Pusillanimität des Aberglaubens findet es besser, in ihm zu bleiben, als ihn aufzugeben; der Trotz, Stolz, Hochmut des Unglaubens findet es kühner, in ihm zu bleiben, als ihn aufzugeben. Die raffinierteste Form einer solchen Selbstreflexion ist stets, daß man sich selbst interessant wird, indem man aus diesem Zustand herauszukommen wünscht und doch in selbstgefälliger Behaglichkeit in ihm bleibt.

Heuchelei — Aergernis. Diese entsprechen einander. Die Heuchelei beginnt mit einer Aktivität, das Aergernis mit einer Passivität. Man urteilt im allgemeinen über das Aergernis milder; wenn aber das Individuum in ihm verbleibt, so muß ja doch so viel Aktivität vorhanden sein, daß es sich in dem Leiden des Aergernisses festbohrt und es nicht fahren lassen will. Es liegt in dem Aergernis eine Rezeptivität (ein Baum und ein Stein ärgert sich nicht), die bei der Aufhebung des Aergernisses mit in Anschlag zu bringen ist. Die Passivität des Aergernisses findet es aber bequemer, hinzusitzen und die Konsequenz des Aergernisses sozusagen mit Zinsen und Zinseszinsen fortwuchern zu lassen. Die Heuchelei ist darum ein Aergernis an sich selbst und das Aergernis eine Heuchelei vor sich selbst. Beide ermangeln der Innerlichkeit und dürfen darum nicht zu sich selbst kommen. Darum endet alle Heuchelei damit, daß man vor sich selbst heuchelt, da der Heuchler dann an sich selbst geärgert oder sich selbst zum Aergernis ist. Darum endet alles Aergernis, wenn es nicht gehoben wird, mit Heuchelei vor andern, weil der Geärgerte durch die profunde

Aktivität, durch die er in dem Aergernis verbleibt, jene Rezeptivität zu etwas anderem gemacht hat und darum nun vor andern heucheln muß. Es ist im Leben auch schon der Fall vorgekommen, daß eine geärgerte Individualität zuletzt dieses Aergernis als ein Feigenblatt für Dinge benützte, die eine heuchlerische Bemäntelung wohl brauchen konnten.

Stolz — Feigheit. Der Stolz beginnt durch eine Aktivität, die Feigheit durch eine Passivität, im übrigen sind sie identisch; denn es ist in der Feigheit gerade so viel Aktivität, daß die Angst vor dem Guten aufrecht erhalten werden kann. Der Stolz ist eine profunde Feigheit; denn er ist feig genug, nicht verstehen zu wollen, was in Wahrheit das Stolze ist; sobald ihm dieses Verständnis aufgedrungen wird, ist er feig, löst sich auf wie ein Knall und zerplatzt wie eine Blase. Die Feigheit ist ein profunder Stolz; denn sie ist feig genug, auch die Forderungen des mißverstandenen Stolzes nicht verstehen zu wollen; indem sie aber so sich sträubt, beweist sie eben ihren Stolz; sie weiß auch in Anschlag zu bringen, daß sie doch noch keine Niederlage erlitt, ist also stolz aus dem negativen Grund des Stolzes, daß sie noch nie verlor. Es ist im Leben auch schon der Fall vorgekommen, daß eine sehr stolze Individualität feig genug war, nie etwas zu wagen, feig genug, möglichst wenig sein zu wollen, damit eben ihr Stolz nicht angetastet würde. Wollte man eine aktiv-stolze und eine passiv-stolze Individualität zusammenbringen, so würde man eben in dem Augenblick, da die erstere stürzt, Gelegenheit haben, sich davon zu überzeugen, wie stolz im Grunde der Feige war.*)

*) Cartesius hat in seiner Schrift „de affectionibus" darauf aufmerksam gemacht, daß jeder Leidenschaft eine entgegengesetzte entspricht, außer der Bewunderung. Die detaillierte Ausführung ist ziemlich schwach; es hat mich aber interessiert, daß er die Bewunderung ausnahm, weil diese bekanntlich nach Plato und Aristoteles die Leidenschaft der Philosophie ist, die Leidenschaft, mit welcher alles Philosophieren beginnt. Der Bewunderung entspricht übrigens die Mißgunst; die neuere Philosophie würde auch den Zweifel nennen. Darin liegt aber der Grundfehler der neueren Philosophie, daß sie mit dem Negativen beginnen will, statt mit dem Positiven, das doch stets das Erste ist, wie man ja auch sagt: omnis affirmatio est negatio, und hierin die affirmatio voranstellt. Die Frage, ob das Positive oder das Negative das Erste sei, ist sehr wichtig, und der einzige neuere Philosoph, der sich für das Positive erklärt hat, ist eigentlich Herbart.

c. **Was ist Gewißheit und Innerlichkeit?** Eine Definition hierfür zu geben, ist sicher recht schwer. Indessen will ich hier sagen: sie ist Ernst. Dieses Wort versteht nun wohl jeder, andrerseits ist es wirklich merkwürdig, daß es gewiß nicht viele Worte giebt, die so selten Gegenstand der Ueberlegung sind, wie dieses. Nachdem Makbeth den König ermordet, bricht er in die Worte aus:

> „Von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben
> Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade!
> Der Lebenswein ist ausgeschenkt!"

Makbeth war nun ein richtiger Mörder, und darum haben die Worte in seinem Munde eine entsetzlich ergreifende Wahrheit; doch kann jede Individualität, welche die Innerlichkeit verloren hat, mit ihm sagen: „der Lebenswein ist ausgeschenkt" — und insofern auch: „von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben, alles ist Tand." Denn die Innerlichkeit ist „der Brunn des Wassers, das in ein ewiges Leben quillt", und was aus dieser Quelle hervorkommt, ist Ernst. Wenn der Prediger sagt: „alles ist eitel", so hat er den Ernst in mente. Wenn es hingegen, nachdem der Ernst verloren ist, heißt, daß alles Eitelkeit sei, so kann das im Trotz der Schwermut einen aktiv-passiven Ausdruck finden, oder im Leichtsinn und Witz einen passiv-aktiven, es kann zum Weinen oder zum Lachen Gelegenheit geben — der Ernst ist verloren.

Soviel mir bekannt, existiert eine Definition des Ernstes nicht. Wenn dem so ist, so soll es mich freuen, nicht als ob ich an dem modernen, zerfließenden und verschwimmenden Denken, das die Definition abgeschafft hat, meine Freude hätte, sondern weil es in Beziehung auf Existenzbegriffe immer einen sichern Takt verrät, sich der Definition zu enthalten. Denn was man wesentlich anders verstehen soll oder selbst anders verstanden oder in einer ganz andern Weise liebgewonnen hat, kann man unmöglich gern in der Form der Definition auffassen wollen, durch die es so leicht fremd und zu etwas anderm wird. Wer wirklich liebt, kann kaum seine Freude und Befriedigung, geschweige denn eine Förderung darin finden, sich mit der Definition der Liebe abzugeben. Wer in täglichem oder doch festlichem Umgang mit der Vorstellung lebt, daß ein Gott sei, wird sich dies schwerlich dadurch verderben oder verdorben sehen wollen, daß er sich eine Definition

von Gott zusammenflickt. So ist es auch mit dem Ernst. Er ist eine so ernsthafte Sache, daß eine Definition desselben ein Leichtsinn ist, Das sage ich aber nicht, weil etwa mein Gedanke unklar wäre oder weil ich fürchtete, von dem einen oder andern Spekulanten dessen verdächtigt zu werden — von einem dieser superklugen Menschen, die auf die Begriffsentwickelung versessen sind, wie der Mathematiker auf den Beweis, und darum jenem Mathematiker gleich bei allem Möglichen fragen: was beweist nun das? Nein, meines Erachtens beweist, was ich hier sage, besser als jede Begriffsentwickelung, daß ich im Ernst weiß, wovon die Rede ist.

Wenn ich nun auch nicht geneigt bin, eine Definition zu geben oder in spielender Abstraktion von dem Ernst zu reden, so will ich doch einige orientierende Bemerkungen beifügen. In Rosenkranz' Psychologie*) findet sich eine Definition des „Gemüts". Er sagt S. 322, daß Gemüt die Einheit von Gefühl und Selbstbewußtsein sei. In der vorhergehenden Untersuchung sagt er zur Erklärung vortrefflich, daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subjekt als der seinige gefühlt werde. „Erst diese Einheit kann man Gemüt nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntnis, das Wissen vom Gefühl, so existiert nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit; fehlt aber das Gefühl, so existiert nur ein abstrakter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes eins geworden ist" (S. 320. 321). Wenn man nun seine Bestimmung des Gefühls als der unmittelbaren Einheit der Seelenhaftigkeit des Geistes und seines Bewußt-

---

*) Ich setze stets gerne voraus, daß mein Leser ebensoviel gelesen habe wie ich. Das erspart beiden manches, dem Leser und dem Schreiber. Ich nehme also an, daß mein Leser jene Schrift kennt; sollte das nicht der Fall sein, so will ich ihm raten, sich mit ihr bekannt zu machen; denn sie ist wirklich tüchtig, und wenn der Verfasser, der sich sonst durch seinen gesunden Sinn und sein humanes Interesse für das Menschenleben auszeichnet, sich der schwärmerischen Verehrung eines leeren Schemas enthalten hätte, so wäre er bisweilen nicht lächerlich geworden. Was er in den Paragraphen sagt, die Entwickelung, ist meist wirklich gut; das einzige, was man oft nicht begreifen kann, ist das hochtrabende Schema und sein Mißverhältnis zu der ganz konkreten Entwickelung. (Vgl. S. 209—211: Das Selbst — und das Selbst. 1. Der Tod. 2. Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft.)

seins (S. 242) weiter zurück verfolgt und sich erinnert, daß in der Bestimmung „Seelenhaftigkeit" die Einheit mit der unmittelbaren Naturbestimmung berücksichtigt ist, und dann alles zusammenfaßt, so hat man eine Vorstellung von der konkreten Persönlichkeit.

Ernst und Gemüt entsprechen nun einander so, daß Ernst ein höherer und der tiefste Ausdruck dessen ist, was Gemüt ist. Das Gemüt ist eine Bestimmung der Unmittelbarkeit; der Ernst hingegen ist die erworbene Ursprünglichkeit des Gemüts, dessen in der Verantwortlichkeit der Freiheit bewahrte, in dem Genuß der Seligkeit als berechtigt behauptete Ursprünglichkeit. Die Ursprünglichkeit des Gemüts in ihrer historischen Entwickelung zeigt eben das Ewige im Ernst, weshalb der Ernst nie Gewohnheit werden kann. Diese behandelt Rosenkranz nur in der Phänomenologie, nicht in der Pneumatologie; dieselbe hat aber auch hier ihre Stätte und entsteht, sowie das Ewige in der Wiederholung versiegt. Wenn die Ursprünglichkeit im Ernst erworben und bewahrt wird, so giebt es eine Succession und Wiederholung; sowie nun die Ursprünglichkeit in der Wiederholung ausbleibt, ist die Gewohnheit da. Der ernsthafte Mann ist ernsthaft eben durch die Ursprünglichkeit, mit welcher er in der Wiederholung wiederkehrt. Man sagt wohl, ein lebendiges und innerliches Gefühl bewahre diese Ursprünglichkeit; aber die Innerlichkeit des Gefühls ist ein Feuer, das erkalten kann, wenn nicht der Ernst sich desselben annimmt, und andrerseits ist die Innerlichkeit des Gefühls unsicher in der Stimmung, d. h. sie ist das eine Mal innerlicher als ein andermal. Ich will ein Beispiel beiziehen, um alles möglichst konkret zu machen. Ein Geistlicher soll jeden Sonntag das vorgeschriebene Kirchengebet lesen, oder er soll jeden Sonntag verschiedene Kinder taufen. Laßt ihn nun begeistert sein u. s. w., das Feuer geht ihm aus; er will anregen, bewegen u. s. w., aber das eine Mal mehr, das andre Mal weniger. Nur der Ernst vermag regelmäßig jeden Sonntag mit derselben Ursprünglichkeit auf dasselbe zurückzukommen.*)

---

*) In diesem Sinne ist der Satz des Konstantius in der „Wiederholung" zu verstehen: daß die Wiederholung der Ernst des Daseins und daß es dagegen nicht Lebensernst sei, königlicher Bereiter zu sein, auch wenn ein solcher, so oft er sein Pferd besteige, es mit allem möglichen Ernst thue.

Aber eben dieses Selbe, auf das der Ernst mit demselben Ernst wieder zurückkommen soll, kann nur der Ernst selbst sein; denn sonst wird Pedanterie daraus. Der Ernst in diesem Sinne bedeutet die Persönlichkeit selbst, und nur eine ernsthafte Persönlichkeit ist eine wirkliche Persönlichkeit, nur sie kann etwas mit Ernst thun; denn dazu, daß man etwas mit Ernst thut, gehört zuerst und zunächst, daß man weiß, was der Gegenstand des Ernstes ist.

Im Leben ist nicht selten vom Ernste die Rede; der eine wird ernsthaft über den Staatsschulden, ein anderer über den Kategorien, ein dritter über einer Theateraufführung u. s. w. Daß dies so geschieht, entdeckt die Ironie, und diese hat damit genug zu thun; denn jeder, der an unrechter Stelle ernsthaft wird, ist eo ipso komisch, ob auch eine ebenso komisch travestierte Zeitgenossenschaft und deren Meinung dabei höchst ernsthaft mitthun kann. Es giebt darum keinen sichereren Maßstab dafür, wozu ein Individuum in seinem tiefsten Grunde taugt, als wenn man durch die eigne Mitteilsamkeit desselben erfährt oder ihm das Geheimnis wider seinen Willen entlockt: was ihm das Leben ernst macht. Denn man kann wohl mit Gemüt zur Welt kommen, nicht aber mit Ernst. Der Ausdruck „was ihm das Leben ernst machte" muß natürlich in prägnantem Sinne verstanden werden von dem, wovon das Individuum im tiefsten Sinne seinen Ernst datiert; denn nachdem man in Wahrheit über dem ernsthaft geworden ist, das des Ernstes Gegenstand ist, kann man sehr wohl verschiedene Dinge „ernsthaft" behandeln; die Frage ist nur: ob man zuerst über dem Gegenstand des Ernstes ernsthaft wurde. Diesen Gegenstand hat jeder Mensch, denn das ist er selbst; und wer wohl über manchem andern, über allerlei Großem und Lärmendem, aber nicht über sich selbst ernsthaft wurde, ist trotz all seinem Ernst ein Spaßvogel, und kann er auch eine Zeit lang die Ironie irre führen, so wird er doch volente Deo noch komisch werden; denn die Ironie ist eifersüchtig auf den Ernst. Wer dagegen an rechter Stelle ernsthaft geworden ist, wird die Gesundheit seines Geistes eben dadurch beweisen, daß er alles andere ebensogut sentimental wie spottend behandeln kann, ob es auch dem Gecken des Ernstes kalt über den Rücken laufen mag, wenn er ihn über schrecklich ernste Dinge gar spotten sieht. Im Verhältnis zum Ernst soll er aber wissen,

daß kein Spaß zu dulden ist; vergißt er das, so kann ihm begegnen, was dem Albertus Magnus begegnete: als er übermütig gegen die Gottheit auf seine Spekulation pochte,*) wurde er plötzlich dumm; es wird ihm begegnen, was Bellerophon begegnete, der im Dienste der Idee sicher auf seinem Pegasus saß, aber herabfiel, als er diesen mißbrauchen wollte, um auf ihm zum Stelldichein mit einem irdischen Weib zu reiten.

Die Innerlichkeit, die Gewißheit ist Ernst. Das sieht etwas ärmlich aus. Hätte ich doch nur gesagt, er sei die Subjektivität, die reine Subjektivität, die übergreifende Subjektivität, — so hätte ich doch etwas gesagt, das gewiß manchen ernsthaft gemacht hätte. Den Ernst kann ich aber auch noch auf andre Weise bestimmen. Sobald die Innerlichkeit mangelt, ist der Geist verendlicht. Sie ist darum die Ewigkeit oder die Bestimmung des Ewigen in einem Menschen.

Wenn man nun das Dämonische recht studieren will, so darf man nur darauf sehen, wie das Ewige in der Individualität aufgefaßt wird, und man weiß sofort Bescheid. In dieser Beziehung bietet die neuere Zeit ein weites Feld für die Beobachtung dar. Das Ewige wird gegenwärtig oft genug besprochen, es wird verworfen und angenommen, und sowohl das erstere als das letztere (nämlich in Rücksicht auf die Weise, wie es geschieht) zeigt den

*) S. Marbach, Gesch. d. Phil. II, S. 302, Note: Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus; s. auch Tennemann VIII, 2. T., S. 485 Note. Eine noch bestimmtere Erzählung hat man von einem andern Scholastiker, Simon Tornacensis, der meinte, Gott müsse ihm verpflichtet sein, weil er die Trinität bewiesen habe; „profecto, si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare.“ Zum Dank dafür wurde der gute Mann ein Narr, der zwei Jahre brauchte, um die Buchstaben kennen zu lernen. S. Tennemann VIII, S. 314 Note. Dem mag nun sein, wie ihm wolle; er habe dies wirklich gesagt, oder er habe die im Mittelalter berühmte Blasphemie von den drei Betrügern ausgesprochen, die man ihm auch zuschreibt — es mangelte ihm jedenfalls nicht der angestrengte Ernst in der Dialektik oder Spekulation, wohl aber der Ernst im Verstehen seiner selbst. Analogien zu dieser Geschichte kann man häufig genug finden, und in unserer Zeit hat sich ja die Spekulation eine solche Autorität angemaßt, daß sie fast Gott selbst an sich selbst irre zu machen versucht hat. Geht es ihm nicht fast wie einem Monarchen, der ängstlich sitzen und warten muß, ob ihn seine Stände zu einem absoluten König machen oder konstitutionell einschränken wollen?

Mangel an Innerlichkeit. Wer aber das Ewige*) nicht richtig, nicht durchaus konkret verstanden hat, entbehrt der Innerlichkeit und des Ernstes.

Sehr ausführlich möchte ich hier nicht werden; doch will ich einige Punkte hervorheben.

a. Man leugnet das Ewige im Menschen. Im selben Augenblick ist „der Lebenswein ausgeschenkt", und jede derartige Persönlichkeit ist dämonisch. Setzt man das Ewige, so ist das Gegenwärtige anders, als man es haben will. Das fürchtet man, und so ist man in Angst vor dem Guten. Ein Mensch kann nun so lange fortleugnen als er will, damit kann er das Ewige aus seinem Leben doch nicht ganz eliminieren. Und selbst wenn man bis zu einem gewissen Grade in einem gewissen Sinne das Ewige zulassen will, so fürchtet man den andern Sinn und den höheren Grad; so viel man aber auch leugnen mag, man wird es doch nicht ganz los. Das Ewige fürchtet man in unserer Zeit nur zu sehr, selbst wenn man es in abstrakten, für das Ewige schmeichelhaften Redensarten anerkennt. Wie die einzelnen Regierungen gegenwärtig in Furcht vor unruhigen Köpfen leben, so leben nur allzuviele Individualitäten in Furcht vor einem unruhigen Kopf, der doch die wahre Ruhe bedeutet — vor der Ewigkeit. Da predigt man den Augenblick, und wie der Weg zur Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert ist, so wird die Ewigkeit am besten durch lauter Augenblicke bei Seite geschafft. Warum eilt man denn aber so schrecklich? Wenn keine Ewigkeit da ist, so ist ja der Augenblick gerade so lang, wie wenn es eine solche giebt! Aber die Angst vor der Ewigkeit macht den Augenblick zur Abstraktion. — Diese Leugnung der Ewigkeit kann sich übrigens direkt und indirekt auf verschiedene Weise äußern: als Spott, als prosaische Berauschung in der Verständigkeit, als Geschäftigkeit, als Begeisterung für die Zeitlichkeit u. s. w.

b. Man faßt das Ewige durchaus abstrakt auf. Das Ewige ist gleich den blauen Bergen die Grenze für die Zeitlichkeit; wer aber kräftig in der Zeitlichkeit lebt, kommt nicht an die Grenze. Der Einzelne, der nach ihr ausspäht, ist ein Grenzsoldat, der außerhalb der Zeit steht.

---

*) In diesem Sinne ist es sicher zu verstehen, wenn Konstantin Konstantius sagt, die Ewigkeit sei die wahre Wiederholung.

c. Man zieht das Ewige phantastisch in die Zeit herein. So aufgefaßt bringt es eine bezaubernde Wirkung hervor; man weiß nicht, ist es Traum oder Wirklichkeit; die Ewigkeit sieht wehmütig, träumerisch, gedankenvoll, schelmisch in den Augenblick herein, wie des Mondes Strahl zitternd in einen illuminierten Park oder Saal hereinfällt. Der Gedanke an das Ewige wird zu einer Beschäftigung für die Phantasie; die Stimmung ist beständig diese: träume ich, oder ist es die Ewigkeit, die von mir träumt?

Oder man faßt die Ewigkeit ohne diese kokette Doppelheit, rein und ungemischt als Objekt für die Phantasie auf. Diese Auffassung hat sich in dem Satz, daß die Kunst eine Antizipation des ewigen Lebens sei, einen bestimmten Ausdruck gegeben; denn Poesie und Kunst ist nur eine Versöhnung der Phantasie und kann wohl die Sinnigkeit der Intuition, nicht aber die Innigkeit des Ernstes haben. — Man überkleidet die Ewigkeit mit dem Flittergolde der Phantasie — und sehnt sich dann nach ihr. — Man schaut apokalyptisch die Ewigkeit, spielt den Dante, während doch Dante, so große Zugeständnisse er auch der Phantasie machte, die Wirkung des ethischen Urteilsspruches nicht suspendierte.

d. Man faßt die Ewigkeit metaphysisch auf. Man sagt so lange Ich — Ich —, bis man endlich selbst das Lächerlichste von allem wird: das reine Ich, das ewige Selbstbewußtsein. Man spricht so lange von der Unsterblichkeit, bis man endlich zwar nicht unsterblich wird, aber die Unsterblichkeit. Trotz alledem entdeckt man dann plötzlich, daß man die Unsterblichkeit nicht in das System hineingebracht hat, und ist nun darauf bedacht, ihr in einem Anhang noch einen Platz anzuweisen. Gegenüber dieser Lächerlichkeit war es ein wahres Wort von Paul Möller, daß die Unsterblichkeit überall zugegen sein müsse. Ist sie aber das, so wird die Zeitlichkeit zu etwas ganz Anderm, als man es gerne haben möchte. — Oder man faßt die Ewigkeit in der Weise metaphysisch auf, daß die Zeitlichkeit komisch in ihr erhalten bleibt. Rein ästhetisch-metaphysisch gesehen ist die Zeitlichkeit komisch, denn sie ist ein Widerspruch, und das Komische liegt jederzeit in dieser Kategorie. Faßt man nun die Ewigkeit rein metaphysisch auf und will doch aus diesem oder jenem Grunde die Zeitlichkeit in sie hineinbringen, so wird es ja wirklich komisch, wenn der ewige Geist die Erinnerung davon behält, daß er des öftern in Geldverlegenheit war u. s. w.

Die ganze Mühe aber, die man sich gemacht hat, die Ewigkeit zu retten, ist verloren und blinder Alarm; denn rein metaphysisch wird kein Mensch unsterblich und seiner Unsterblichkeit versichert. Wird er dies aber auf ganz andre Weise, so wird sich auch das Komische nicht aufdrängen. Wenn das Christentum auch lehrt, daß der Mensch Rechenschaft geben soll von jedem unnützen Wort, das er spricht, und wir dies einfach von der Totalerinnerung verstehen, von der sich schon hier im Leben bisweilen unverkennbare Symptome zeigen; wenn die Lehre des Christentums auch nicht schärfer beleuchtet werden kann als durch die entsprechende entgegengesetzte Vorstellung der Gräzität, nach welcher der Unsterbliche zuerst von dem Strom Lethe trank, um alles zu vergessen: so folgt daraus doch keineswegs, daß die Erinnerung direkt oder indirekt komisch werden sollte, direkt dadurch, daß man sich an Lächerlichkeiten erinnerte, indirekt dadurch, daß Lächerlichkeiten in wesentliche Entscheidungen verwandelt würden. Eben weil die Rechenschaft und das Urteil das Wesentliche ist, wird dieses Wesentliche in Beziehung auf das Unwesentliche wie eine Lethe wirken, während es andrerseits gewiß ist, daß viel sich als wesentlich erweisen kann, von dem man es nicht gerade glaubte. In dem Possierlichen, Zufälligen, dem Kringelkrangel des Lebens ist die Seele nicht wesentlich zur Stelle gewesen, und darum wird dies alles verschwinden, nur nicht für die Seele, die wesentlich darin war; für diese wird es aber kaum komische Bedeutung haben. Wenn man hinlänglich über das Komische nachgedacht, es exekutiv studiert hat und sich beständig über seine Kategorie klar ist, so versteht man leicht, daß das Komische eben der Zeitlichkeit zugehört, denn hier ist der Widerspruch. Metaphysisch und ästhetisch kann man es nicht aufhalten und daran verhindern, daß es schließlich die ganze Zeitlichkeit verschluckt, und es wird dies jedem begegnen, der entwickelt genug war, es zu gebrauchen, aber nicht reif genug, die entscheidende Distinktion anzubringen. In der Ewigkeit hingegen ist aller Widerspruch gehoben, die Zeitlichkeit von der Ewigkeit durchdrungen und in ihr bewahrt; in ihr ist aber auch keine Spur des Komischen.

Aber die Ewigkeit will man nicht ernsthaft denken; man hat Angst vor ihr, und die Angst verfällt auf hundert Ausflüchte. Doch das ist eben das Dämonische.

Fünftes Kapitel.

Die Angst in Verbindung mit dem Glauben, als Mittel der Erlösung.

In einem der Grimmschen Märchen wird von einem Jungen erzählt, der auf Abenteuer ausging, um das Gruseln — die Angst zu lernen. Wir lassen jenen Abenteurer seines Weges ziehen, ohne uns darum zu bekümmern, inwiefern er auf demselben fand, was Angst einzuflößen vermag. Hingegen möchte ich bemerken, daß dies ein Abenteuer ist, das jeder zu bestehen hat: daß er lerne sich ängsten; denn sonst geht er zu Grunde, dadurch, daß ihm nie Angst war, oder dadurch, daß er in der Angst versinkt; wer hingegen gelernt hat, sich recht zu ängsten, der hat das Höchste gelernt.

Wäre der Mensch ein Tier oder ein Engel, so würde er nicht in Angst kommen. Nun aber ist er eine Synthese und insofern kann er sich ängsten, und je tiefer er sich ängstet, desto größer ist der Mensch. Doch ist das nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem die Menschen im allgemeinen es nehmen, indem sie die Angst auf etwas Aeußerliches sich beziehen lassen, das von außen an den Menschen herantritt, sondern in dem Sinne, daß der Mensch selbst Angst produziert. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn es von Christus heißt: „er ängstete sich bis zum Tode", und wenn er zu Judas sagt: „was du thust, das thue bald." Auch das schreckliche Wort, über das Luther in Angst geriet, als er darüber predigte: „mein Gott, mein Gott,

warum hast Du mich verlassen?" — auch dieses Wort drückt das Leiden nicht so stark aus; denn mit dem letzteren wird ein Zustand bezeichnet, in dem Christus war, das erstere bezeichnet ein Verhältnis zu einem Zustande, der nicht war.

Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit; nur diese Angst ist — in Verbindung mit dem Glauben — absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle Täuschungen derselben aufdeckt. Und kein Großinquisitor hat so entsetzliche Qualen in Bereitschaft wie die Angst; kein Spion weiß den Verdächtigen so schlau gerade in dem Augenblick anzufassen, da er am schwächsten ist, oder weiß das Netz, in dem er gefangen werden soll, so unentrinnbar zusammenzuziehen, wie die Angst; und kein noch so scharfsinniger Richter versteht den Angeklagten so auszuexaminieren, wie die Angst, die ihn nie entschlüpfen läßt, nicht in der Zerstreuung, nicht im Lärm, nicht unter der Arbeit, nicht bei Tage, nicht bei Nacht.

Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst der, welcher durch die Möglichkeit gebildet wurde, ist nach seiner Unendlichkeit gebildet. Die Möglichkeit ist darum die schwerste aller Kategorien. Man hört wohl oft das Gegenteil: die Möglichkeit sei so leicht, die Wirklichkeit so schwer. Von wem aber hört man solche Reden? Von manchen elenden Menschen, die nie gewußt haben, was Möglichkeit ist, und dann, wie die Wirklichkeit ihnen gezeigt hatte, daß sie zu nichts taugten und zu nichts taugen würden, lügnerisch eine Möglichkeit auffrischten, die so schön, so bezaubernd war, die aber im besten Falle einer etwas jugendlichen Albernheit entsprang, deren man sich eher schämen sollte. Unter der Möglichkeit, die so leicht sein soll, versteht man im allgemeinen die Möglichkeit von Glück, Erfolg u. s. w. Das ist aber gar keine Möglichkeit, das ist eine lügnerische Erfindung, welche die menschliche Verdorbenheit aufputzt, um doch mit guter Manier über das Leben, die Vorsehung klagen zu können und sich selbst wichtig zu werden. Nein, in der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen wurde, der hat das Schreckliche noch so gut erfaßt, als das Angenehme. Wenn dann ein solcher die Schule der Möglichkeit durchgemacht hat und mit größerer Sicherheit, als ein Kind sein ABC kennt, weiß, daß er absolut nichts vom Leben fordern kann, daß das Entsetzliche, das Verderben,

die Vernichtung Thür gegen Thür mit jedem Menschen zusammenwohnt; wenn er zudem noch gelernt hat, daß jede Angst, über der er sich abängstete, im nächsten Augenblick über ihn kam: so wird er der Wirklichkeit eine andre Erklärung geben. Er wird die Wirklichkeit preisen, und selbst wenn sie schwer auf ihm lastet, wird er sich daran erinnern, daß sie doch weit, weit leichter ist, als die Möglichkeit es war. So kann nur die Möglichkeit bilden; denn die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in welchen einem Individuum sein Platz angewiesen ist, mögen sie nun klein und alltäglich sein oder welthistorisch wichtig, bilden nur endlich; man kann sie allezeit betrügen, allezeit etwas Andres daraus machen, allezeit etwas abfeilschen, allezeit ihnen irgendwie entschlüpfen, allezeit sie sich etwas vom Leibe halten, allezeit verhindern, daß man absolut von ihnen lerne; und soll man dies letztere thun, so muß das Individuum wieder die Möglichkeit in sich haben und das selbst bilden, wovon es lernen soll, wenn dies auch im nächsten Augenblicke keineswegs anerkennt, daß es von ihm gebildet ist, sondern absolut die Macht von ihm nimmt.

Damit aber ein Individuum so absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet werde, muß es gegen die Möglichkeit redlich sein und Glauben haben. Unter dem Glauben verstehe ich hier, was Hegel irgendwo in seiner Art sehr richtig so bezeichnet: die innere Gewißheit, welche die Unendlichkeit vorausnimmt. Wenn die Entdeckungen der Möglichkeit ordentlich verwaltet werden, so wird die Möglichkeit alle Endlichkeiten aufdecken, dieselben aber in die Form der Unendlichkeit idealisieren und in der Angst das Individuum überwältigen, bis dieses sie wieder in der Antizipation des Glaubens besiegt.

Was ich hier sage, mag manchen sehr thörlich geredet sein, denn sie rühmen sich gerade, nie Angst zu haben. Darauf würde ich antworten, daß man vor Menschen, vor Endlichkeiten sich gewiß nicht ängsten soll; aber erst der, welcher die Angst der Möglichkeit durchlaufen hat, erst er ist dazu ausgebildet, daß er keine Angst mehr hat, nicht weil er den Schrecken des Lebens entgeht, sondern weil diese im Vergleich mit denen der Möglichkeit allzu schwach sind. Sollte dagegen der Sprechende meinen, das Große an ihm sei eben, daß ihm nie angst war, so werde ich ihm mit Vergnügen meine Erklärung dieser Erscheinung eröffnen: daß er nämlich sehr geistlos ist.

Wenn das Individuum die Möglichkeit, durch die es gebildet werden soll, betrügt, so kommt es nie zum Glauben, so wird sein Glaube eine Klugheit der Endlichkeit, wie seine Schule ja auch die der Endlichkeit war. Die Möglichkeit betrügt man aber auf jede Weise; denn sonst müßte jeder, der nur seinen Kopf aus dem Fenster steckte, genug gesehen haben, daß die Möglichkeit damit ihre Exerzitien beginnen könnte. Es giebt ein Bild von Chodowiecki, das die Uebergabe von Calais vorstellt, betrachtet von den vier Temperamenten; die Aufgabe des Künstlers war dabei, die verschiedenen Eindrücke sich in dem Ausdruck der verschiedenen Temperamente abspiegeln zu lassen. Das tagtäglichste Leben hat so gewiß Begebenheit genug; die Frage ist aber, ob das Individuum die entsprechende Möglichkeit entgegenbringt, und ob es redlich ist gegen sich selbst. Man erzählt von einem indischen Einsiedler, der zwei Jahre vom Tau lebte: als er einmal in die Stadt kam, verschmeckte er Wein und ward ein Trinker. Man kann diese Geschichte auf verschiedene Weise verstehen; man kann sie komisch oder tragisch machen; die Individualität aber, die von der Möglichkeit gebildet wird, hat an einer solchen Geschichte genug. Im selben Augenblick ist sie mit jenem Unglücklichen absolut identifiziert; sie kennt keine Ausflucht der Endlichkeit, die sie entschlüpfen ließe. Nun hat die Angst der Möglichkeit den Betreffenden zur Beute, bis sie ihn gerettet an den Glauben abgeben kann; anderswo findet er keine Ruhe, denn jeder andre Ruhepunkt ist nur Larifari, wenn er auch in den Augen der Menschen Klugheit ist. Sieh, darum ist die Möglichkeit so absolut bildend. In der Wirklichkeit ist noch nie ein Mensch so unglücklich geworden, daß er nicht einen kleinen Rest zurückbehalten hätte, und die Verständigkeit sagt ganz richtig: wenn man schlau ist, weiß man sich zu helfen.

Wer aber den Kursus im Unglück, den die Möglichkeit giebt, durchlaufen hat, der hat alles, alles verloren, wie nie jemand in der Wirklichkeit es verloren hat. Wenn er nun die Möglichkeit, die ihn lehren wollte, nicht betrog, die Angst, die ihn retten wollte, nicht unehrlich abwies, so bekam er auch alles zurück, wie niemand in der Wirklichkeit, selbst wenn er alles verdoppelt bekam; denn der Schüler der Möglichkeit bekam die Unendlichkeit, die Seele des andern aber hauchte in der Endlichkeit aus. In der Wirklichkeit sank keiner so tief, daß er nicht noch tiefer sinken könnte,

daß nicht noch der eine oder andre da wäre, der noch tiefer sank. Wer aber in die Möglichkeit versank, dessen Blick schwindelte, sein Auge verwirrte sich, so daß er den Maßstab nicht mehr zu fassen vermochte, den Kreti und Pleti dem Versinkenden als einen rettenden Strohhalm hinreichen; sein Ohr verschloß sich, daß er nicht mehr hörte, wie hoch der Mensch der Gegenwart im Kurse stehe, nicht hörte: daß er ebenso gut sei wie die meisten. Er sank absolut; dann tauchte er aber auch wieder von der Tiefe des Abgrunds auf, leichter als all das Beschwerende und Schreckliche im Leben. Nur leugne ich nicht: wer durch die Möglichkeit gebildet wird, ist zwar nicht der Gefahr ausgesetzt, welcher die unterliegen, die durch die Endlichkeit gebildet werden, daß er in schlechte Gesellschaft komme und auf verschiedene Weise vom Weg abirre; aber einem Fall steht er nahe, nämlich dem Selbstmord. Wenn er im Beginn der Ausbildung die Angst mißversteht, so daß sie ihn nicht zum Glauben hinführt, sondern vom Glauben weg, so ist er verloren. Wer hingegen gebildet wird, der bleibt bei der Angst, der läßt sich nicht von ihren zahllosen Falschheiten betrügen, der bewahrt sorgfältig das Vergangene im Gedächtnis; so bleibt zwar der Anfall der Angst immerhin schrecklich, aber er kann nicht mehr in die Flucht jagen. Die Angst wird zu einem dienenden Geist, der ihn wider seinen Willen dahin führen muß, wohin *er* will. Wenn sie sich meldet, wenn sie verschlagen sich anläßt, als hätte sie nun ganz neue Schreckmittel erfunden, als wäre sie nun schrecklicher denn je: so zieht er sich nicht zurück, noch weniger sucht er sie mit Lärm und Verwirrung fortzuhalten; er heißt sie vielmehr willkommen, er begrüßt sie festlich, wie *Sokrates* festlich den Giftbecher schwang; er schließt sich mit ihr ein und sagt, wie ein Kranker zu dem Operateur sagt, wenn die schmerzliche Operation beginnen soll: nun bin ich fertig. Dann dringt die Angst in seine Seele ein; sie durchforscht alles; sie ängstet das Endliche und Kleinliche aus ihm heraus und führt ihn dahin, wohin *er* will.

Wenn die eine oder andre außerordentliche Begebenheit eintritt; wenn ein welthistorischer Held Helden um sich sammelt und Heldenthaten vollbringt; wenn eine Krisis eintritt und alles Bedeutung erhält: da möchten die Menschen dabei sein, denn das bildet. Wohl möglich. Es giebt aber eine um vieles näher liegende Weise, auf die man weit gründlicher gebildet wird. Nimm einen

Schüler der Möglichkeit, setze ihn mitten auf die jütländische Heide, wo es keine Begebenheit giebt, wo die größte Begebenheit ist, daß ein Rebhuhn auffliegt: er erlebt alles vollkommener, genauer, gründlicher als der, welcher auf dem Theater der Weltgeschichte applaudiert ward, wenn der letztere nicht durch die Möglichkeit gebildet war.

Wenn nun das Individuum durch die Angst zum Glauben gebildet wird, so wird die Angst gerade ausreuten, was sie selbst hervorbringt. Die Angst entdeckt das Schicksal; wenn aber das Individuum sich auf das Schicksal verlassen will, so schlägt die Angst um und nimmt das Schicksal fort; denn das Schicksal ist wie die Angst und die Angst ist wie die Möglichkeit ein Hexenbrief. Wenn die Individualität nicht so durch sich selbst in ihrem Verhältnis zum Schicksal umgebildet wird, so behält sie allezeit einen dialektischen Rest, den keine Endlichkeit ausroden kann, so wenig einer den Glauben an die Lotterie verliert, der ihn nicht durch sich selbst verliert, sondern dadurch verlieren soll, daß er beständig im Spiele verliert. Auch im Verhältnis zum Allerunbedeutendsten ist die Angst sofort zur Hand, sobald die Individualität sich von etwas wegstehlen, zu etwas hinschleichen will. An sich selbst ist es eine unbedeutende Sache, und von außen, von der Endlichkeit her kann das Individuum nichts daran lernen; die Angst aber macht kurzen Prozeß, sie setzt sofort den Trumpf der Unendlichkeit, der Kategorie ein, und den kann die Individualität nicht stechen. Im äußerlichen Sinne kann ein solches Individuum das Schicksal, einen Umschlag desselben, eine Niederlage durch dasselbe nicht fürchten; denn die Angst in ihm hat ihm schon sein Schicksal vorgeführt und durch dasselbe alles genommen, was irgend ein Schicksal nehmen kann. Sokrates sagt im „Kratylus“: es sei entsetzlich, von sich selbst betrogen zu werden, weil man da den Betrüger immer bei sich habe; so kann man auch sagen, es sei ein Glück, einen solchen Betrüger bei sich zu haben, einen der fromm betrügt, und beständig daran arbeitet, das Kind zu entwöhnen, ehe die Endlichkeit darein pfuscht. Wenn eine Individualität in unserer Zeit nicht durch die Möglichkeit gebildet ist, so hat doch diese Zeit eine ausgezeichnete Eigenschaft, die jedem zu gute kommt, in dem ein tieferer Grund ist und der das Gute zu lernen begehrt. Je friedlicher und stiller eine Zeit ist,

je genauer alles seinen regelmäßigen Gang geht, so daß das Gute seinen Lohn hat, desto leichter kann das Individuum sich über sich selbst täuschen: ob es nicht in seinem Streben ein endliches, wenn auch schönes Ziel hat. In dieser Zeit hingegen braucht man kaum 16 Jahre alt zu sein, um einzusehen, daß der, welcher nun auf dem Theater des Lebens auftreten soll, dem Manne gleicht, der von Jericho nach Jerusalem zog und unter die Räuber fiel. Wer nicht in der Erbärmlichkeit der Endlichkeit versinken will, muß notwendig im tiefsten Sinne auf die Unendlichkeit losgehen. Eine solche vorläufige Orientation ist eine Analogie zur Bildung durch die Möglichkeit und kann auch nicht stattfinden außer durch diese. Wenn nun die Klugheit ihre zahllosen Berechnungen abgeschlossen hat, wenn das Spiel gewonnen ist — so kommt die Angst, ehe noch das Spiel in der Wirklichkeit gewonnen oder verloren ist, und setzt dem Teufel ein Kreuz hin: nun kann die Klugheit nicht mehr, und die schlaueste Kombination der Klugheit verschwindet wie ein Spaß gegen den Zufall, den die Angst mit der Allmacht der Möglichkeit schafft. Auch in dem Unbedeutendsten, sobald die Individualität eine schlaue Wendung machen will, die eben nur schlau ist, wenn sie sich von etwas fortstehlen will und alle Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, daß es glücke (denn die Wirklichkeit ist kein so scharfer Examinator wie die Angst) — so stellt sich die Angst ein. Wird sie abgewiesen, weil es eine Lappalie ist, um die sichs handelt, so macht die Angst diese Lappalie bedeutend genug, wie die Geschichte den Flecken Marengo für Europa wichtig genug machte; denn hier wurde ja die große Schlacht geschlagen. Wenn eine Individualität sich nicht so durch sich selbst der Klugheit entwöhnt, so geschieht dies nie mit Gewinn; denn die Endlichkeit erklärt stets nur stückweise, nie total, und der, dessen Klugheit stets fehlging (auch dies ist ja in der Wirklichkeit undenkbar), kann immer wieder die Ursache in der Klugheit suchen und streben, noch klüger zu werden. Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu, in der Vorsehung zu ruhen. So auch im Verhältnis zur Schuld, dem andern, das die Angst entdeckt. Wer bloß durch die Endlichkeit seine Verschuldung kennen lernt, hat sich in der Endlichkeit verloren; denn diese giebt nie eine Entscheidung darüber, ob ein Mensch schuldig sei, außer auf eine äußerliche, juridische, höchst unvollkommene Weise.

Wer darum seine Schuld nur durch Analogien zu polizeilichen und kriminalrechtlichen Verurteilungen kennen lernen soll, faßt eigentlich nie, daß er schuldig ist; denn ist ein Mensch schuldig, so ist er unendlich schuldig. Wird nun eine solche Individualität, die nur durch die Endlichkeit gebildet wird, nicht von der Polizei oder der öffentlichen Meinung als schuldig verurteilt, so wird sie etwas von dem Lächerlichsten und Erbärmlichsten auf der Welt: ein Tugendmuster, das ein wenig besser ist, als die Leute sonst sind, aber noch nicht ganz wie der Pfarrer. Was sollte ein solcher Mensch in seinem Leben noch gar Hilfe brauchen? er kann sich ja fast noch vor seinem Tode in die „Beispiele des Guten" aufnehmen lassen! Von der Endlichkeit kann man viel lernen, aber nicht das, sich zu ängsten, außer in einem sehr elenden und verderblichen Sinne. Wer hingegen in Wahrheit Angst zu haben gelernt hat, kann wie im Tanz dahingehen, wenn die Aengste der Endlichkeit aufzuspielen beginnen und die Lehrlinge der Endlichkeit Verstand und Mut verlieren. In dieser Hinsicht täuscht man sich oft im Leben. Der Hypochonder ängstet sich über jeder Kleinigkeit ab; wenn aber das Bedeutende kommt, so atmet er auf — und warum? weil die bedeutende Wirklichkeit doch nicht so schrecklich ist wie die Möglichkeit, die er selbst schafft und zu deren Erzeugung er eben seine Kraft braucht, während er nun alle seine Kraft gegen die Wirklichkeit einsetzen kann. Indessen ist der Hypochonder doch nur ein unvollkommener Autodidakt im Vergleich zu dem, der durch die Möglichkeit gebildet wird; denn die Hypochondrie hängt z. T. von körperlichen Bedingungen ab und ist darum zufällig.*) Der wahre Autodidakt ist immer zugleich ebensosehr Theodidakt, wie ein anderer Schriftsteller gesagt hat;**) oder, um nicht einen

---

*) Hamann nimmt daher das Wort Hypochondrie in einer höheren Bedeutung, wenn er sagt: „Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transcendentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen."

**) S. Entweder — Oder [S. 566 der deutschen Ausgabe; Leipzig, 1885].

Ausdruck zu gebrauchen, der so stark an das Intellektuelle erinnert: er ist αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας*) und im selben Grad θεουργος. Wer im Verhältnis zur Schuld durch die Angst auf-erzogen wird, kommt darum erst in der Versöhnung zur Ruhe.

Hier endet diese Untersuchung; an demselben Punkte, wo sie begann. Sobald die Psychologie mit der Angst fertig geworden, ist diese der Dogmatik zu übergeben.

---

*) S. Xenophons Convivium, wo Sokrates dieses Wort von sich selbst braucht.

Philosophische Bissen.

Philosophische Bissen

oder

Ein Bißchen Philosophie.

Von

Johannes Climacus.

Herausgegeben

von

S. Kierkegaard.

> Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren? kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?

1844.

Besser, gut gehangen, als schlecht verheiratet.

Shakespeare.

Vorwort.

Was hier geboten wird, ist nur eine pièce, proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio, ohne jeglichen Anspruch auf Teilhaberschaft an dem wissenschaftlichen Streben, wo man seinen bestimmten Platz zugewiesen erhält als der, welcher den Durchgangspunkt darzustellen, den Uebergang zu vermitteln hat; als der, welcher abschließen, vorbereiten, an der Ausführung teilnehmen soll; wo man unter die Mitarbeiter eintritt oder unter den Freiwilligen der Heeresfolge dient; wo man als Heros oder doch als relativer Heros anerkannt oder zum mindesten als absoluter Trompeter verwendet wird. Es ist nur eine pièce, die auch nichts weiter werden kann, wollte ich sie auch wie der „Magister" bei Holberg volente Deo mit siebenzehn andern fortsetzen; sie wird nichts weiter, so wenig wie der, welcher Feuilletonartikel schreibt, etwas Andres schreibt, und sollte er auch Folianten schreiben. Die Leistung steht indessen im Verhältnis zu meinen Kräften, denn ich bin nicht wie jener edle Römer merito magis quam ignavia von der Arbeit am System abgehalten; ich bin vielmehr ein Tagedieb aus Bequemlichkeit, ex animi sententia, und aus guten Gründen. Doch will ich mir keine ἀπραγμοσύνη zu Schulden kommen lassen; diese ist wohl zu jeder Zeit ein Staatsverbrechen, vornehmlich aber in einer Gärungsperiode, und wurde darum auch in alten Zeiten bei Kopfabhauen verboten. Aber gesetzt nun, daß man mit seiner Einmischung ein großes Verbrechen verschuldete, weil man nur Verwirrung anrichtete: wäre es da nicht besser, man bliebe für sich? Es ist nicht jedem gegeben, daß seine Denkarbeit glücklich mit dem Interesse des gemeinen Wesens zusammentrifft, so glücklich,

daß es fast schwierig wird, auszumachen, wie weit er sich für sich selbst oder für dieses abarbeitet; denn saß nicht Archimedes gleich vertieft in die Betrachtung seiner Zirkel, als Syrakus eingenommen wurde? war es nicht der römische Soldat, der ihn tötete, dem er das schöne Wort entgegenrief: noli perturbare circulos meos? Wer aber nicht so glücklich ist, sehe sich nach einem andern Vorbild um. Als Korinth von Philipp mit einer Belagerung bedroht wurde und alle Einwohner in großer Geschäftigkeit hin- und herliefen, der eine seine Waffen putzte, der andre Steine zusammentrug, ein dritter an der Mauer ausbesserte, und Diogenes dies sah, da faßte er in Eile seinen Mantel zusammen und kugelte seine Tonne mit großem Eifer die Gassen auf und nieder. Als man ihn fragte, warum er das thue, antwortete er: auch ich bin beschäftigt und rolle meine Tonne hin und her, damit ich nicht der einzige Müßiggänger unter so viel fleißigen Menschen bin. Ein solches Benehmen ist zum mindesten nicht sophistisch, wenn anders Aristoteles die Sophistik richtig als die Kunst definiert, mit der man Geld verdiene. Ein solches Benehmen kann zum mindesten kein Mißverständnis verschulden; denn es war doch wohl undenkbar, daß jemand darauf verfallen konnte, in Diogenes einen Wohlthäter der Stadt zu sehen — und es ist doch wohl unmöglich, daß jemand darauf verfallen könnte (was ich wenigstens für die größte Gefahr halte, die meinem Vorhaben in den Weg treten möchte), einer pièce welthistorische Bedeutung zuzuschreiben, oder anzunehmen, daß ihr Verfasser der in unserer lieben Residenz erwartete „Salomon Goldkalb“ wäre. Wenn dies geschehen sollte, so müßte der Schuldige wohl von Natur besonders dumm sein; er müßte in dem antistrophischen Wechselgesang, der sich in unsern Tagen erhebt, sobald irgend ein Subjekt den Beginn einer neuen Aera, einer neuen Epoche u. s. w. vorspiegelt . . . er müßte, Tag für Tag in diesem fortsingend, sich sein sparsam zugeteiltes quantum satis an gesundem Menschenverstand gründlich aus dem Kopf hinausgeschrieen haben und beseligt bei dem angelangt sein, was man den schreienden Wahnsinn der höheren Narretei nennen könnte, dessen Symptom das Geschrei, das konvulsivische Geschrei ist, dessen Geschrei den Inhalt hat: Aera, Epoche, Aera und Epoche, Epoche und Aera, System! Der Zustand eines so Beglückten ist nämlich eine unvernünftige

Exaltation, da er lebt, als wäre nicht bloß jeder Tag einer der jedes vierte Jahr eintretenden Schalttage, sondern gar einer derer, die nur alle tausend Jahre wiederkehren, während der Begriff wie ein Gaukler am Jahrmarkt jeden Augenblick diese Hundekünste machen muß und sich überschlägt und überschlägt — bis daß der Mensch sich überschlägt. Der Himmel möge mich und meine pièce vor der Situation bewahren, daß mich so ein lärmender Einfaltspinsel durch sein täppisches Dreinfahren aus der sorglosen Selbstzufriedenheit herausreiße, die ich als Verfasser einer pièce genieße, und einen guten, wohlwollenden Leser daran hindere, ganz ungeniert nachzusehen, ob er von meiner pièce etwas brauchen kann; daß ich durch einen solchen in die tragikomische Verlegenheit komme, über mein eigenes Unglück lachen zu müssen, wie wohl die gute Stadt Fredericia bei ihrem Unglück noch lachen mußte, als sie im Journal über eine dortige Feuersbrunst las: „die Alarmtrommel ging herum, die Spritzen rasselten durch die Straßen" . . . während es doch nur eine Spritze in Fredericia gibt und wohl auch nicht viel mehr als eine Straße, und jene Nachricht also zu dem Schluß nötigte, die eine Spritze sei bedeutungsvoll in der Straße herumgefahren, statt auf den Brandplatz zu eilen . . . während doch meine pièce zuletzt von allen an den Lärm der Alarmtrommel erinnern möchte, wie ihr Verfasser zuletzt von allen Neigung hätte, die Alarmtrommel herumgehen zu lassen.

Welches nun mein Standpunkt ist? . . . Es frage mich niemand darum, und nächst dem, ob ich überhaupt einen Standpunkt habe, kann ja jedem andern nichts gleichgültiger sein als das, welches mein Standpunkt ist. Einen Standpunkt haben ist mir beides, zu viel und zu wenig; es setzt Sorglosigkeit und Wohlbehagen in seiner Existenz voraus, wie wenn man in diesem Erdenleben Weib und Kind besitzen will, was ja dem auch nicht vergönnt ist, der Tag und Nacht im Zeuge sein muß, ohne doch sein gewisses Auskommen zu haben. In der Welt des Geistes ist dies mein Los; denn dazu habe ich mich ausgebildet, dazu bilde ich mich noch: allezeit leicht in des Gedankens Dienst tanzen zu können, so weit möglich zu Gottes Ehre und meinem eigenen Vergnügen, mit Verzicht auf die häusliche Glückseligkeit und bürgerliche Achtung, auf die communio bonorum, auf das Freuen mit den Fröhlichen, welches darin liegt, daß man einen Standpunkt hat. —

Ob ich nun irgend einen Lohn davon habe? ob ich, dem gleich, der am Altar dient, selbst von dem mich nähre, was auf dem Altar aufgelegt wird? .... Das lasse man meine Sorge sein; Der, dem ich diene, ist gut genug, wie die Pfennigfuchser sagen, und in noch ganz andrer Weise gut, als diese es verstehen. Wenn hingegen jemand so höflich sein wollte, anzunehmen, daß ich einen Standpunkt habe, wenn er die Galanterie gar bis zu dem Extrem triebe, diesen Standpunkt anzunehmen, weil er der meine ist: so thut es mir leid um seine Höflichkeit, denn sie wird einem Unwürdigen zu teil, sowie um seinen Standpunkt, wenn er anders nicht einen andern hat als den meinigen. Mein Leben kann ich einsetzen, mit meinem Leben kann ich allen Ernstes spielen — nicht mit dem eines andern. Dies vermag ich, das einzige, was ich für den Gedanken thun kann, ich, der ich ja keine Gelehrsamkeit anzubieten habe, kaum noch den Kursus zu einer Drachme, geschweige denn den „großen Kursus zu 50 Drachmen" (Kratylus). Nur mein Leben habe ich; dieses setze ich sofort ein, sowie eine Schwierigkeit sich zeigt. Da geht das Tanzen leicht; denn der Gedanke an den Tod ist eine flinke Tänzerin — meine Tänzerin, jeder Mensch ist für mich zu schwer; und darum, ich bitte, per deos obsecro: daß keiner für mich „inkliniere", denn ich tanze nicht.

J. C.

Propositio.

Die Frage wird von dem Unwissenden erhoben, der auch nicht weiß, was ihn veranlaßt, so zu fragen.

Kapitel I.

Das Denkprojekt.

A.

Inwieweit kann die Wahrheit gelehrt werden? Mit dieser Frage wollen wir beginnen. Es war dies eine sokratische Frage, oder sie entstand doch aus der sokratischen Frage, wie weit die Tugend könne gelehrt werden; denn die Tugend wurde ja wieder als Einsicht bestimmt (vgl. Protagoras, Gorgias, Meno, Euthydem). Sofern nun die Wahrheit gelehrt werden soll, muß wohl vorausgesetzt werden, daß sie nicht da ist; soll sie also gelehrt werden, so wird sie gesucht. Hier begegnen wir nun der Schwierigkeit, auf welche Sokrates im „Meno" (§ 80, Schluß) als auf einen „streitlustigen Satz" aufmerksam macht: daß ein Mensch unmöglich suchen kann, was er weiß, und ebenso unmöglich suchen kann, was er nicht weiß; denn was er weiß, kann er nicht suchen, da er es ja weiß, und was er nicht weiß, kann er nicht suchen, da er ja auch nicht weiß, was er suchen soll. Die Schwierigkeit wird von Sokrates durch den Gedanken aufgelöst, daß alles Lernen und Suchen nur ein Wiedererinnern sei, so daß der

Unwissende nur eines Hinweises bedürfe, um durch sich selbst sich auf das zu besinnen, was er weiß. Die Wahrheit wird also nicht in ihn hineingebracht; sie war in ihm. Diesen Gedanken führt Sokrates weiter aus, und in ihm konzentriert sich eigentlich das griechische Pathos, da er ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele wird, aber wohlgemerkt, in rückläufiger Bewegung, d. h. ein Beweis für die Präexistenz der Seele.*)

Von dieser Betrachtung aus zeigt sich, mit welch wunderbarer Konsequenz Sokrates sich selbst treublieb und künstlerisch realisierte, was er verstanden hatte. Er war und blieb „Hebamme", nicht weil er „das Positive" nicht hatte,**) sondern weil er einsah, daß jenes Verhältnis das höchste ist, das ein Mensch zu einem andern einnehmen kann. Und damit behält er ja in alle Ewigkeit Recht; denn selbst wenn irgend einmal ein göttlicher Ausgangspunkt gegeben worden ist, zwischen Mensch und Mensch bleibt dies das richtige Verhältnis, falls man nämlich auf das Absolute reflektiert und nicht mit dem Zufälligen spielt, vielmehr von ganzem Herzen darauf verzichtet, die Halbheit verstehen zu wollen, welche der

---

*) Wird der Gedanke in seinem nackten Sinne aufgefaßt, so daß also nicht auf die verschiedenen Zustände der Präexistenz reflektiert wird, so kehrt dieser griechische Gedanke in der älteren und modernen Spekulation wieder: als ein ewiges Schaffen, ein ewiges Ausgehen vom Vater, ein ewiges Gottwerden, ein ewiges Sich-Opfern, eine schon geschehene Auferstehung, ein überstandenes Gericht. Alle diese Gedanken sind jener griechische Gedanke der „Erinnerung", nur merkt man dies nicht jederzeit, weil man ja durch ein „Weitergehen" zu ihnen gelangt ist. Wird der Gedanke in eine Aufzählung der verschiedenen Zustände der Präexistenz zerlegt, so sind die ewigen prae dieses approximierenden Gedankens gleich den ewigen post der entsprechenden Approximation. Man erklärt den Widerspruch des Daseins, indem man ein prae statuiert, wie man es bedarf (infolge eines früheren Zustandes ist das Individuum in seinen gegenwärtigen, anders unerklärlichen Zustand gekommen), oder indem man ein post statuiert, wie man es bedarf (in einer andern Welt kann man das Individuum besser anbringen, und von da aus gesehen ist sein gegenwärtiger Zustand nicht unerklärlich).

**) So redet man in unserer Zeit, in der man ja das Positive hat — wie wenn etwa ein Polytheist sich über die Negativität des Monotheismus höhnisch auslassen wollte. Der Polytheist hat so viele Götter, der Monotheist nur einen; so haben die Philosophen manche Gedanken, die bis zu einem gewissen Grade gelten, Sokrates nur einen, aber dieser ist absolut.

Menschen Lust und das Geheimnis des Systems auszumachen scheint. Dagegen war Sokrates eine von Gott selbst examinierte Hebamme; das Werk, das er vollbrachte, war ein göttlicher Auftrag (s. Platos Apologie), wenn er auch den Menschen als ein Sonderling vorkam (ἀτοπώτατος. Theät., § 149); und es war göttlich gemeint, was Sokrates auch verstand, daß Gott ihm verbot zu zeugen (μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. Theät., § 150); denn zwischen Mensch und Mensch ist das μαιεύεσθαι das Höchste, das γεννᾶν gehört Gott zu.

Von Sokrates aus gesehen ist jeder Ausgangspunkt in der Zeit eo ipso ein Zufälliges, ein Verschwindendes, eine Veranlassung. Auch der Lehrer ist nicht mehr; und giebt er sich und seine Gelehrsamkeit auf irgend eine andre Weise hin, so giebt er nicht, sondern beraubt, so ist er nicht des andern Freund, noch weniger sein Lehrer. Dies ist das Tiefsinnige in dem sokratischen Denken, dies seine so edel durchgeführte Humanität, die nicht in schlechter, eitler Weise mit guten Köpfen Kompagnie machte, vielmehr sich mit dem Bauersmann ebenso verwandt fühlte — weshalb er ja schnell „sich dessen vergewisserte, daß die Physik nicht Sache des Menschen ist, und darum in den Werkstätten und auf dem Markte über das Ethische zu philosophieren begann" (Diog. v. Laert. II 5, 21) — und gleich absolut philosophierte, mit wem er auch sprach. Mit halben Gedanken, mit Handeln und Feilschen, mit Rechten und Nachgeben, als schuldete der Einzelne bis zu einem gewissen Grade dem andern etwas, bis zu einem gewissen Grade aber auch wieder nicht; mit glatten Worten, die alles erklären, nur das eben nicht, welches dieser „gewisse Grad" ist; mit allem derartigen geht man nicht über Sokrates hinaus, man erreicht auch nicht den Begriff der Offenbarung, sondern bleibt im Geschwätz stecken. Für die sokratische Betrachtungsweise ist jeder Mensch sich selbst das Zentrale und die ganze Welt bewegt sich zentripetal zu ihm hin, weil seine Selbsterkenntnis eine Gotteserkenntnis ist. So verstand Sokrates sich selbst; so mußte nach seiner Anschauung jeder Mensch sich selbst verstehen, und in Konsequenz dieses Gedankens mußte er sein Verhältnis zu dem Einzelnen verstehen, jederzeit gleich demütig und gleich stolz. Sokrates hatte den Mut und die Besonnenheit dazu, sich selbst genug zu sein, aber auch im Verhältnis zu andern selbst für den dümmsten Menschen nicht mehr als Veranlassung

sein zu wollen. O seltener Hochsinn, selten in unserer Zeit, wo der Pfarrer schon etwas mehr ist als der Schullehrer, wo jeder zweite Mensch Autorität ist, während alle diese Verschiedenheiten, alle die vielen Autoritäten nur in einer gemeinsamen Narrheit, in einem commune naufragium die „Vermittelung" finden! Während nämlich in Wahrheit nie ein Mensch für den andern Autorität gewesen ist oder als Autorität für einen andern diesem je Gewinn brachte oder in Wahrheit Klienten an sich zu fesseln vermocht hat, glückt dies auf eine andre Weise besser: denn es schlägt selten fehl, daß ein Narr, der für sich in seiner Narrheit dahingeht, nicht noch mehr andre mit sich ziehe.

Verhält es sich so mit dem Lehren der Wahrheit, so kann es mich nur historisch interessieren, ob ich von Sokrates oder von Prodikos oder von einem Dienstmädchen gelernt habe; oder aber (wenn ich Platos Schwärmerei habe) beschäftigt es mich dichterisch. Ist aber diese Schwärmerei gleich schön; wünsche ich auch mir selbst und jedem diese εὐκαταφορία εἰς πάθος, vor der nur der Stoiker warnen könnte; habe ich auch nicht genug sokratischen Hochsinn und sokratische Selbstverleugnung, um ihre Nichtigkeit durchzudenken: sie ist doch nur eine Illusion, würde Sokrates sagen, ja eine Unklarheit, in welcher die irdische Verschiedenheit fast wollüstig durchgärt. Es kann mich auch nicht mehr als historisch interessieren, daß des Sokrates oder Prodikos Lehre die oder die war; denn die Wahrheit, in der ich ruhe, war in mir selbst und wurde durch mich selbst produziert; auch Sokrates war nicht im stande, sie mir zu geben, so wenig wie der Fuhrmann die Last des Pferdes zu ziehen vermag, wenn er auch mit der Peitsche nachhelfen kann.*) Mein Verhältnis zu Sokrates und Prodikos kann auch nicht für eine ewige Seligkeit in Frage kommen; denn diese wird mir durch eine rückläufige Bewegung in dem Besitz der Wahrheit gegeben, die ich von Anfang an

*) Eine Stelle in Klitophon will ich hier als Aeußerung eines dritten anführen, da dieser Dialog für unecht gilt. Klitophon klagt über Sokrates, er begnüge sich damit, die Menschen zur Tugend aufzumuntern (προτρέπεσθαι) und überlasse von dem Augenblick an, da er die Tugend im allgemeinen hinlänglich anbefohlen habe, den Einzelnen sich selbst. Klitophon meint, das habe darin seinen Grund, daß Sokrates entweder nicht mehr verstehe oder nicht mehr mitteilen wolle (s. § 410).

hatte, ohne es zu wissen. Gesetzt, ich träfe in der Unterwelt mit Sokrates, Prodikos oder dem Dienstmädchen zusammen, so würde wiederum hier keine dieser Personen mehr als Veranlassung sein, was Sokrates kühn damit ausdrückte: er würde auch in der Unterwelt nur fragen; denn der Grundgedanke alles Fragens ist, daß der Gefragte doch die Wahrheit selbst haben und durch sich selbst bekommen muß. Der zeitliche Ausgangspunkt ist ein Nichts; denn im selben Augenblick, da ich entdecke, daß ich von Ewigkeit her die Wahrheit gewußt habe, nur ohne es zu wissen, im selben Moment ist jener Augenblick im Ewigen versenkt, von ihm aufgesogen, so daß ich ihn sozusagen nicht mehr finden kann, wenn ich ihn auch suchte; denn da giebt es kein da und dort, sondern nur ein ubique et nusquam.

B.

Soll dies sich nun anders verhalten, so muß der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, so daß ich keinen Augenblick, weder in der Zeit, noch in der Ewigkeit, ihn vergessen wollen kann, weil das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick wurde. Nun wollen wir von dieser Voraussetzung aus die Verhältnisse betrachten, die sich aus der Frage nach der Lehrbarkeit der Wahrheit ergeben.

a. Der vorausgehende Zustand.

Wir beginnen mit der Schwierigkeit des Sokrates, wie man die Wahrheit suchen kann, da dies ja gleich unmöglich ist, ob man sie hat oder nicht hat. Das sokratische Denken hob die Disjunktion eigentlich auf, da sich auswies, daß im Grunde jeder Mensch die Wahrheit hat. Dies war seine Erklärung; wir haben gesehen, welche Konsequenzen sich hieraus für den Augenblick ergeben. Soll dieser nun entscheidende Bedeutung erhalten, so muß der Suchende gerade bis zum Augenblick die Wahrheit nicht gehabt haben, auch nicht in der Form der Unwissenheit (sonst kann nur von einem Augenblick der Veranlassung die Rede sein); ja er darf auch nicht Suchender sein: so müssen wir die Schwierigkeit, die in seiner Situation liegt, auffassen, wenn wir die sokratische Erklärung fernhalten wollen. Er muß dann mithin außerhalb der

Wahrheit gestellt sein (er ist nicht einer, der zu ihr kommt, ein Proselyt, sondern einer, der sich von ihr entfernt), oder in der Unwahrheit. Er ist also die Unwahrheit. Wie soll man ihn dann wohl erinnern, oder was mag es ihm helfen, wenn man ihn an etwas erinnert, das er nicht gewußt hat, worauf er sich also auch nicht besinnen kann!

b. Der Lehrer.

Soll der Lehrer die Veranlassung sein, den Lernenden zu erinnern, so kann er doch keineswegs dazu führen, daß dieser sich erinnere, er wisse eigentlich die Wahrheit; denn der Lernende ist ja die Unwahrheit. Soll dieser sich an etwas erinnern, soll der Lehrer hierzu die Veranlassung werden, so kann er sich nur dessen erinnern, daß er eben die Unwahrheit ist. Indem er sich aber darauf besinnt, ist der Lernende ja gerade von der Wahrheit ausgeschlossen, mehr, als da er unwissend darum war, die Unwahrheit zu sein. Indem derart der Lehrer dem Lernenden dies zur Erinnerung bringt, stößt er ihn geradezu von sich weg, nur daß der Lernende, der so auf sich zurückgeworfen wird, nicht entdeckt, daß er die Wahrheit schon zuvor wußte, sondern seine Unwahrheit entdeckt. Von diesem Bewußtseinsakt gilt nun der sokratische Satz, daß der Lehrer nur Veranlassung ist, wer er auch sei, und wäre er ein Gott. Denn meine eigene Unwahrheit kann ich nur durch mich selbst entdecken; erst wenn ich sie entdeckt habe, ist sie entdeckt, früher nicht, und wenn die ganze Welt darum wüßte. (Unter der angenommenen Voraussetzung in Betreff des Augenblickes wird dies die einzige Analogie zu dem Sokratischen.)

Soll nun der Lernende die Wahrheit erhalten, so muß der Lehrer sie ihm bringen, und nicht bloß das: er muß ihm auch die Bedingung ihres Verständnisses verschaffen; denn wäre der Lernende sich selbst die Bedingung, die Wahrheit zu verstehen, so brauchte er bloß erinnert zu werden. Wenn einer die Bedingung besitzt, die Wahrheit zu verstehen, so ist dies kein andrer Fall, als wenn er nach ihr fragen kann; die Bedingung und die Frage enthält das Bedingte und die Antwort. (Verhält es sich nicht auf diese Weise, so ist der Augenblick nur sokratisch zu verstehen.)

Aber der, welcher dem Lernenden nicht bloß die Wahrheit giebt, sondern auch die Bedingung verschafft, er ist nicht Lehrer.

Alle Unterweisung beruht darauf, daß die Bedingung in letzter Instanz doch vorhanden ist; fehlt sie, so vermag ein Lehrer nichts. Denn in diesem Fall muß er ja den Lernenden nicht umbilden, er muß ihn umschaffen, bevor er beginnt ihn zu lehren. Aber dies vermag kein Mensch; soll es geschehen, so muß es durch Gott selbst sein.

Sofern nun der Lernende Dasein hat, ist er ja geschaffen, und insofern muß ihm Gott die Bedingung für das Verständnis der Wahrheit gegeben haben (denn sonst war er ja zuvor nur Tier, und jener Lehrer, der ihm die Wahrheit samt der Bedingung gab, machte ihn erst zu einem Menschen); sofern aber der Augenblick entscheidende Bedeutung haben soll (und wenn dies nicht angenommen wird, stehen wir ja auf dem Sokratischen), darf der Lernende die Bedingung nicht haben, muß also derselben beraubt sein. Dies kann nicht durch Gott geschehen sein (das ist ein Widerspruch), auch nicht durch einen Zufall (es ist ein Widerspruch daß das Höhere durch etwas Niedrigerstehendes sollte überwunden werden); es muß also durch ihn selbst geschehen sein. Könnte er die Bedingung so verloren haben, daß es nicht durch ihn geschehen wäre, und in dem Zustande des Verlustes verbleiben, ohne daß dies durch ihn selbst geschähe, so hat er die Bedingung nur zufällig besessen, welches ein Widerspruch ist, da die Bedingung für die Wahrheit eine wesentliche Bedingung ist. Die Unwahrheit ist also nicht bloß außer der Wahrheit, sondern ist gegen die Wahrheit, was sich so ausdrücken läßt, daß er selbst die Bedingung verspielt habe und verspiele.

Der Lehrer ist also Gott selbst, welcher, als Veranlassung wirkend, veranlaßt, daß dem Lernenden zum Bewußtsein kommt, er sei die Unwahrheit und zwar durch eigene Schuld. Dieser Zustand aber, daß er die Unwahrheit ist, und zwar durch eigene Schuld — wie können wir ihn nennen? Wir wollen ihn S ü n d e nennen.

Der Lehrer ist also Gott; er giebt die Bedingung und giebt die Wahrheit. Wie sollen wir nun einen solchen Lehrer nennen? Denn darüber sind wir ja einig, daß wir über die Bestimmung, daß er eben Lehrer sei, schon längst hinausgegangen sind. Sofern nun der Lernende in der Unwahrheit ist, dies jedoch durch sich selbst ist (und anders kann er es nach dem Vorangehenden nicht sein), könnte es scheinen, er wäre frei; denn bei sich selbst sein

ist ja Freiheit. Und doch ist er ja unfrei und gebunden und ausgeschlossen; denn frei von der Wahrheit sein, dies heißt ja ausgeschlossen sein, und durch sich selbst ausgeschlossen sein, dies heißt ja gebunden sein. Da er aber durch sich selbst gebunden ist, kann er nun sich nicht selbst lösen? oder sich selbst befreien? Denn was mich bindet, dasselbe muß mich ja wohl auch freigeben können, wenn es will, und da er dies selbst ist, so muß er das ja auch können! Aber doch nur, wenn er es zuerst wollte. Gesetzt nun, er werde sich dessen so tief bewußt, was ihm jener Lehrer als Veranlassung (dies darf ja nie vergessen werden) zur Erinnerung brachte; gesetzt nun, er wollte es. In diesem Fall, (wenn er damit, daß er es wollte, durch sich selbst auch schon könnte) würde das, daß er gebunden war, ein vergangener Zustand, der im Augenblick der Befreiung spurlos verschwunden wäre, und der Augenblick erhielte keine entscheidende Bedeutung; er hätte eben nicht gewußt, daß er sich selbst gebunden hatte, und nun befreite er sich selbst.*) So gedacht erhält der Augenblick keine

---

*) Wir wollen uns hier etwas verweilen; es hat ja keine Eile. Wenn man langsam geht, so kommt man bisweilen nicht zum Ziel; eilt man zu sehr, so kann man am Ziel vorbeirennen. Wir wollen nun ein wenig griechisch von der Sache reden. Es war ein Kind, das hatte eine kleine Geldsumme geschenkt bekommen und konnte nun entweder ein gutes Buch kaufen oder ein Spielzeug, denn beiderlei ist gleich teuer: wenn es nun das Spielzeug gekauft hat, kann es dann für dasselbe Geld das Buch kaufen? Gewiß nicht; das Geld ist nun einmal ausgegeben. Aber es kann vielleicht zum Buchhändler gehen und ihn fragen, ob es nicht für sein Spielzeug jenes Buch eintauschen könnte. Gesetzt nun, der Buchhändler antwortete: mein liebes Kind, dein Spielzeug hat durchaus keinen Wert; das ist ganz richtig: so lange du noch das Geld hattest, konntest du ebenso gut das Buch wie das Spielzeug kaufen; aber es ist eine eigene Sache mit dem Spielzeug: wenn es gekauft ist, hat es allen Wert verloren — möchte da das Kind nicht denken: das ist doch wirklich sonderbar? Und so war ja auch einmal der Fall gesetzt, daß der Mensch zum selben Preise die Freiheit und die Unfreiheit einkaufen konnte; der Preis war die freie Wahl der Seele und die Hingebung in der Wahl. Da wählte er die Unfreiheit; wenn er aber nun zu Gott kommen wollte: ob er sie nicht wieder austauschen könnte, da möchte die Antwort wohl lauten: unleugbar war einmal der Fall, daß du haben konntest, was du kaufen wolltest; aber es ist eine gar wunderliche Sache mit der Unfreiheit: hat man sie gekauft, so hat sie lediglich keinen Wert, obgleich sie ebenso teuer bezahlt wird. Möchte da nicht ein solcher Mensch denken: das war doch wirk-

entscheidende Bedeutung, und dies wollen wir ja eben als Hypothesis annehmen. Nach der Hypothesis wird er sich also nicht selbst freimachen können. (Und so ist es auch in Wahrheit; denn er braucht die Kraft der Freiheit im Dienste der Unfreiheit, da er ja frei in ihr ist, und so wächst die vereinte Kraft der Unfreiheit und macht ihn zum Knecht der Sünde.) — Wie sollen wir nun einen solchen Lehrer, der die Bedingung wieder verschafft und mit ihr die Wahrheit — wie sollen wir ihn nennen? Wir wollen ihn einen Erretter nennen, denn er errettet ja den Lernenden aus der Unfreiheit, er errettet ihn von sich selbst; einen Erlöser, denn er löst ja den, der sich selbst gefangen hatte, und keiner ist ja so schrecklich gefangen, keine Gefangenschaft vereitelt so sicher jeden Versuch der Befreiung, wie die, in welcher das Individuum sich selbst gefangen hält! Und doch ist damit noch nicht genug gesagt; denn mit der Unfreiheit hatte er ja etwas verschuldet, und giebt ihm nun jener Lehrer die Bedingung und die Wahrheit, so ist er ja ein Versöhner, der den Zorn fortnimmt, welcher über dem Verschuldeten lastete.

Einen solchen Lehrer wird nun der Lernende nie vergessen können, denn im selben Augenblicke sinkt er wieder in sich selbst

---

lich sonderbar? Oder: es stehen zwei Heere schlagfertig sich gegenüber; es kommt ein Ritter; beide laden ihn ein, mitzukämpfen; er wählt die eine Partei, wird überwunden und gefangen genommen. Als Gefangener wird er vor den Sieger gestellt und ist töricht genug, ihm seine Dienste anzubieten, unter denselben Bedingungen, wie sie einmal geboten waren. Wird da nicht der Sieger antworten: mein Lieber, nun bist du mein Gefangener; das ist ganz richtig, damals, da konntest du anders wählen, aber nun ist alles anders. Ist das nicht sonderbar? Sollte es sich anders verhalten, sollte der Augenblick nicht entscheidende Bedeutung haben, so müßte ja das Kind im Grunde das Buch gekauft haben, es wußte nur nicht darum und war in dem Mißverständnis befangen, daß es das Spielzeug gekauft habe; — so mußte ja der Gefangene im Grund auf der andern Seite gestritten haben und war nur im Nebel nicht gesehen worden; er hatte es im Grunde mit dem gehalten, dessen Gefangener zu sein er nun sich einbildete. — „Der Lasterhafte und der Tugendhafte haben zwar ihr sittliches Verhalten nicht in ihrer Gewalt, aber es stand zuerst in ihrer Gewalt, das eine oder andre zu werden; ebenso hat der, welcher einen Stein wirft, ihn in seiner Gewalt, bevor er wirft, nicht mehr, wenn er geworfen hat.“ (Aristoteles). Sonst wäre das Werfen eine Illusion, der Werfende behielte im Wurf den Stein in Händen, da er wie der „fliegende Pfeil“ der Skeptiker nicht flöge.

zurück, wie der, welcher einmal im Besitz der Bedingung war, in die Unfreiheit versank, als er vergaß, daß Gott da ist. Wenn sie in einem andern Leben zusammenträfen, so würde jener Lehrer dem, der die Bedingung nicht entgegengenommen hatte, dieselbe wieder geben können; für den, der sie einmal entgegengenommen hatte, würde er sich verwandelt haben. Die Bedingung war ja ein Anvertrautes, für das der Empfänger allezeit Rechenschaft schuldig blieb. Einen solchen Lehrer aber, wie sollen wir ihn nennen? Ein Lehrer kann ja den Lernenden beurteilen, ob er Fortschritte macht, oder nicht; verurteilen, richten kann er ihn nicht; denn er muß sokratisch genug sein, einzusehen, daß er das Wesentliche dem Lernenden nicht geben kann. Jener Lehrer ist also eigentlich nicht Lehrer, er ist Richter. Selbst wenn der Lernende soviel möglich sich die Bedingung angeeignet und in die Wahrheit sich vertieft hat, kann er doch jenen Lehrer nie vergessen oder ihn sokratisch verschwinden lassen; und doch ist dies weit tiefsinniger, als alle unzeitige Kleinlichkeit und trügerische Schwärmerei, ja das höchste, wenn jenes andere nicht Wahrheit ist.

Und nun der Augenblick. Ein solcher Augenblick ist eigener Natur. Er ist wohl kurz und zeitlich, wie der Augenblick es ist, vorübergehend, wie der Augenblick es ist, vorbeigegangen, wie der Augenblick im nächsten Augenblick es ist; und doch ist er das Entscheidende, doch ist er erfüllt vom Ewigen. Ein solcher Augenblick muß doch seinen besonderen Namen haben; wir wollen ihn nennen: die Fülle der Zeit.

c. Der Schüler.

Ist der Schüler die Unwahrheit (wo nicht, so gehen wir ja auf das Sokratische zurück), aber doch Mensch; erhält er jetzt die Bedingung und die Wahrheit: so wird er zwar nicht erst ein Mensch, denn das war er schon, aber er wird ein andrer Mensch; nicht in dem spielenden Sinne, daß er ein andrer von derselben Qualität wie früher würde, sondern er wird ein Mensch von einer andern Qualität, oder (so können wir das nennen) ein neuer Mensch.

Sofern er die Unwahrheit war, war er beständig im Zuge, sich von der Wahrheit zu entfernen; indem er in dem Augenblick die Bedingung entgegennahm, erhielt sein Gang die entgegengesetzte Richtung, oder er wurde umgewendet. Wir wollen diese Ver-

änderung Ummwendung nennen, wenn dies auch ein bisher nicht gebrauchtes Wort ist; aber darum wählen wir es eben, um nicht verwirrt zu werden; denn es ist ja für die Veränderung, von der wir sprechen, wie geschaffen.

Sofern er durch eigene Schuld in der Unwahrheit war, kann diese Ummwendung nicht vor sich gehen, ohne daß sie in sein Bewußtsein aufgenommen wird, oder ohne daß er sich dessen bewußt wird, daß es seine eigene Schuld war; mit diesem Bewußtsein nimmt er von dem früheren Zustande Abschied. Nimmt man aber je Abschied, außer schmerzlich bewegten Herzens? Doch hier richtet sich dieser Schmerz ja darauf, daß man so lange in dem früheren Zustand gewesen war. Wir wollen einen solchen Schmerz Reue nennen; was anders sollte die Reue wohl sein, sie, die ja wohl zurückblickt, aber doch so, daß sie gerade damit den Gang auf das hin beschleunigt, was vorn liegt!

Sofern er in der Unwahrheit war und nun mit der Bedingung die Wahrheit erhielt, geht eine Veränderung mit ihm vor, gleich der Bewegung vom Nichtsein zum Sein. Der Uebergang vom Nichtsein zum Sein aber, er geschieht ja in der Geburt. Doch der, welcher Dasein hat, kann ja nicht geboren werden, und doch wird er geboren. Wir wollen diesen Uebergang die Wiedergeburt nennen, mit der er zum zweiten Mal zur Welt kommt, ganz wie in der Geburt, ein einzelner Mensch, dem noch nichts von der Welt, in die er nun hineingeboren wird, bekannt ist, nicht, ob sie bebaut ist, nicht, ob es noch andre Menschen auf ihr giebt; denn man kann wohl en masse getauft werden, aber man wird nie en masse wiedergeboren. Wie nun der, welcher mit Hilfe des Geburtshelfers Sokrates sich selbst gebar, darüber alles andre in der Welt vergaß und in tieferem Sinn niemand etwas schuldete, so schuldet der Wiedergeborene niemand etwas, aber jenem göttlichen Lehrer alles; er muß, wie jener über sich selbst die ganze Welt vergaß, über jenem Lehrer wieder sich selbst vergessen. —

Wenn also der Augenblick entscheidende Bedeutung haben soll — und ohne diese Voraussetzung reden wir ja nur sokratisch, was wir auch sagen mögen, ob wir auch manche und besonderliche Worte brauchen, ob wir auch dadurch, daß wir uns selbst nicht verstehen, auf die Meinung kommen sollten, wir seien schon weit

über jenen einfältigen Weisen hinausgekommen, der unbestechlich zwischen der Gottheit, den Menschen und sich selbst richtete, unbestechlicher als Minos, Aeakos und Rhadamanthys —: so ist der Bruch geschehen, der Mensch kann nicht mehr zurückkehren; er wird auch nicht seine Lust daran finden, sich dessen zu erinnern, was die Mahnung eines andern ihm in Erinnerung rufen kann; noch weniger wird er in eigener Kraft Gott aufs neue auf seine Seite zu ziehen vermögen.

Läßt sich das hier Entwickelte aber auch denken? Wir wollen uns mit der Antwort nicht übereilen; denn nicht nur der blieb ja die Antwort schuldig, welcher ob der Weitläufigkeit seiner Untersuchung nie zu einer Antwort kam, sondern auch der, welcher zwar mit wunderbarer Schnelligkeit zu antworten sich anschickte, aber nicht mit der wünschenswerten Langsamkeit die Schwierigkeit überlegte, bevor er sie erklärte. Bevor wir antworten, wollen wir also fragen, wer es eigentlich ist, der die Frage beantworten soll. Daß man geboren ist, läßt sich das denken? Ja, warum denn nicht? wer ist es nun aber, der es denken soll? der, welcher geboren ist, oder der, welcher nicht geboren ist? Das letztere ist ja eine Ungereimtheit, die wohl auch niemand einfallen kann; denn der Geborene kann diesen Einfall nicht haben. Wenn nun der Geborene sich geboren denkt, so denkt er ja diesen Uebergang von dem Nichtsein zum Sein. So muß es sich wohl auch mit der Wiedergeburt verhalten. Oder sollte das die Sache schwieriger machen, daß das der Wiedergeburt vorausgehende Nichtsein mehr Sein enthält als das Nichtsein, welches der Geburt vorausgeht? Wer ist es nun aber, der dies denken soll? Das muß ja der Wiedergeborene sein; denn daß der Nichtwiedergeborene dies thun sollte, wäre ja eine Ungereimtheit; ja wäre nicht schon das lächerlich genug, wenn der Nichtwiedergeborene auch nur diesen Einfall haben sollte?

Wenn ein Mensch ursprünglich im Besitz der Bedingung für das Verständnis der Wahrheit ist, so denkt er mit dem Gedanken, daß er selbst ist, zugleich daß Gott ist. Wenn er in der Un-

wahrheit ist, so muß er ja eben dies von sich selbst denken, und die Erinnerung wird ihm zu nichts verhelfen können, als daß er eben dies denkt. Ob er weiter kommen wird, muß der Augenblick entscheiden (dieser war allerdings schon dabei wirksam, daß er zur Einsicht kam, er sei die Unwahrheit). Versteht er das nicht, so ist er zu Sokrates hinzuweisen, obschon er mit seiner Einbildung, er sei schon weiter gegangen, diesem Weisen manche Schererei verursachen kann, wie jene es thaten, die so aufgebracht, ja ordentlich bissig gegen ihn wurden, wenn er ihnen die eine und andere Dummheit abnahm (ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι; Theät., § 151). — Im Augenblick wird der Mensch sich bewußt, daß er geboren wurde; denn sein vorangehender Zustand, auf den er sich in diesem Falle nicht wohl beziehen wird, war ja, nicht zu sein; im Augenblick wird er sich der Wiedergeburt bewußt; denn sein vorangehender Zustand war ja, nicht zu sein. Wenn sein vorangehender Zustand gewesen wäre, zu sein, so hätte in keinen von beiden Fällen der Augenblick entscheidende Bedeutung für ihn, wie oben entwickelt wurde. Während also das griechische Pathos sich auf die Erinnerung konzentrierte, konzentriert das Pathos unseres Projektes sich auf den Augenblick, und was Wunder — oder ist es nicht eine höchst pathetische Sache, von dem Nichtsein aus zu werden?

* * *

Sieh, das ist mein Projekt! Aber, da mag mir wohl einer sagen: „das ist das lächerlichste von allen Projekten, oder vielmehr, du bist der lächerlichste von allen Projektenmachern; denn selbst wenn einer eine Thorheit projektiert, so kann dabei doch das Wahre bleiben, daß er es ist, der sie projektiert hat; du hingegen führst dich ja auf wie ein Lazzaroni, der für Geld Gegenden zeigt, die jeder sehen kann; du bist wie der Mann, der Nachmittags einen Widder für Geld sehen ließ, den man Vormittags gratis auf offenem Markt grasen sehen konnte." — „Vielleicht mag das so sein; ich verberge mich vor Scham. Aber angenommen, ich wäre so lächerlich, so laß mich das durch ein neues Projekt wieder gut machen. Das Pulver ist nun wohl schon mehrere Jahrhunderte erfunden; insofern wäre es lächerlich, wollte

ich mir die Miene geben, es erfunden zu haben; aber wäre es auch so lächerlich, wenn ich annehme, irgend jemand habe es erfunden? Sieh, nun will ich so höflich sein, anzunehmen, du seiest, der mein Projekt erfunden habe; mehr Höflichkeit kannst du doch nicht verlangen. Oder wenn du das leugnest, willst du da auch leugnen, daß irgend jemand es erfunden hat, nämlich irgend ein Mensch? In dem Falle liegt es ja gleich nahe, daß ich, wie daß irgend ein andrer Mensch es erfunden habe. Somit zürnst du mir nicht, weil ich mir fälschlich zuschreibe, was einem andern Menschen angehört; du zürnst mir, weil ich mir fälschlich zuschreibe, was keinem Menschen zukommt, und du zürntest eben so sehr, wenn ich lügnerisch die Erfindung dir zuschreiben wollte. Ist es nicht besonderlich, daß es ein solches Etwas giebt, von dem jeder, der es weiß, zugleich weiß, das er es nicht erfunden hat, so, daß dieses heimatlose Etwas nicht stehen bliebe und nicht zum Stehenbleiben gebracht werden könnte, wenn man auch bei allen Menschen mit ihm umginge? Aber diese Besonderlichkeit ist mir höchst erfreulich, denn sie giebt die Probe für die Richtigkeit der Hypothese und beweist sie. Es wäre ja ungereimt, wollte man von einem Menschen verlangen, er solle durch sich selbst entdecken, daß er kein Dasein hatte. Dies aber ist ja die Bewegung in der Wiedergeburt, die von dem Nicht-da-sein zum Da-sein. Ob einer dies später verstanden hat, thut nichts zur Sache; denn wenn man versteht, das Pulver zu gebrauchen, oder es in seine Bestandteile aufzulösen, so hat man es darum noch nicht erfunden. Somit zürnst du nur mir und jedem andern Menschen, der sich die Miene gäbe, daß er das erfunden habe; aber darum brauchst du ja nicht dem Gedanken gram zu sein.“

Kapitel II.

Gott als Lehrer und Erlöser.

(Ein dichterischer Versuch.)

Wir wollen in der Kürze Sokrates betrachten, der ja auch ein Lehrer war. Er wurde unter bestimmten Lebensumständen geboren, in dem Volke, dem er zugehörte, gebildet; als er in ein reiferes Alter kam, vernahm er in sich einen Ruf, einen Antrieb, und begann nun auf seine Weise andere zu lehren. Nachdem er also eine Zeit lang als Sokrates gelebt hatte, trat er als der Lehrer Sokrates auf, wie ihm die Zeit gelegen erschien. Selbst von den Umständen beeinflußt, griff er wieder in sie ein. Indem er seine Arbeit ausrichtete, befriedigte er ebenso sehr die Forderung, die in ihm sich kundthat, wie die Forderung, die andre Menschen an ihn stellen konnten. So verstanden (und so verstand sich ja Sokrates) steht der Lehrer in einem Wechselverhältnis; das Leben und die Verhältnisse werden für ihn die Veranlassung, Lehrer zu werden, und er wird für andre wieder die Veranlassung, etwas zu lernen. Er verhält sich also beständig ebenso autopathisch wie sympatethisch. So verstand es auch Sokrates; darum wollte er weder Ehre noch Vertrauensposten noch Geld für seine Unterweisung annehmen; er urteilte unbestechlich wie ein Abgestorbener. O seltene Genügsamkeit, selten in unserer Zeit, wo Geldeslohn und Ehrenkranz, welche die Herrlichkeit der Unterweisung aufwägen sollen, nicht groß und nicht glänzend genug sein können; wo aber auch der Welt Geld und Ehre die Unterweisung aufwägen, da sie gleichviel wert sind! Doch unsere Zeit hat ja das Positive

und versteht sich darauf; Sokrates hingegen ermangelte des Positiven. Man sehe doch, ob dieser Mangel seine Borniertheit erklärt, die wohl darin ihren Grund hatte, daß er eifersüchtig auf das Menschliche war, und mit demselben göttlichen Eifer, mit dem er andre strafte und das Göttliche liebte, auch sich selbst erzog. Zwischen Mensch und Mensch ist dies das höchste; der Schüler ist eine Veranlassung, daß der Lehrer sich selbst versteht, der Lehrer eine Veranlassung, daß der Schüler sich selbst versteht; der Lehrer hat sich bei seinem Tode kein Recht auf die Seele des Schülers erworben, so wenig wie der Schüler als Recht beanspruchen kann, daß der Lehrer ihm etwas schulde. Und wäre ich in meiner Schwärmerei ein Plato, schlüge mein Herz bei der Stimme des Sokrates heftig wie das des Alkibiades, heftiger als das der Korybanten, drängte mich die Leidenschaft, bewundernd jenen herrlichen Mann zu umfangen, so würde mich Sokrates anlächeln und sagen: „Mein Lieber, du bist doch ein hinterlistiger Liebhaber; du willst mich ob meiner Weisheit vergöttern, du willst der sein, der mich am besten verstand, — und der sein, aus dessen bewundernder Umarmung ich mich nicht sollte losreißen können: du bist doch nicht ein Verführer?“ Und wenn ich ihn nicht verstehen würde, so möchte mich seine kalte Ironie zur Verzweiflung bringen, wenn er mir entwickelte, er schulde mir ebensoviel, wie ich ihm. O seltene Redlichkeit, die keinen betrügt, auch den nicht, der seine Seligkeit darein setzt, betrogen zu werden; selten in unserer Zeit, wo jeder weiter geht als Sokrates: sich fühlt, Schule macht, empfindsam ist im Umgang und seine Wollust darin findet, sich in der Bewunderung zu sonnen! O seltene Treue, die keinen verführt, auch den nicht, der alle Kunst der Verführung anwendet, um verführt zu werden!

Gott aber bedarf keines Schülers, um sich zu verstehen; auch kann ihn keine Veranlassung in der Weise veranlassen, daß in der Veranlassung so viel läge, wie im Beschluß. Was kann ihn also bewegen hervorzutreten? Er muß — un-bewegt — sich selbst bewegen, wie Aristoteles von ihm sagt: ἀκίνητος πάντα κινεῖ. Bewegt er aber sich selbst, so ist es ja kein beengender Drang, der ihn bewegt, als könnte er selbst es in der Stille nicht aushalten, sondern müßte in Worte ausbrechen. Bewegt er sich aber selbst, nicht aus einem Drang des Bedürfnisses, was bewegt ihn

dann andres als Liebe? Denn diese hat ja eben die Befriedigung des Drangs nicht außer sich, sondern in sich. Sein Beschluß kann also nicht in einem gleichartigen Wechselverhältnis zur Veranlassung stehen, sondern muß von Ewigkeit her sein, ob er auch, ausgeführt in der Zeit, eben zum Augenblick wird. Denn wo die Veranlassung und das Veranlaßte ganz gleichartig einander entsprechen, so gleichförmig, wie in der Wüste die Antwort dem Ruf entspricht, da zeigt sich der Augenblick nicht, sondern die Erinnerung saugt ihn in ihre Ewigkeit auf. Der Augenblick kommt aber dann zum Vorschein, wenn ein ewiger Beschluß zu einer ungleichartigen Veranlassung in ein Verhältnis tritt. Verhält es sich nicht so, dann wenden wir uns wieder zu Sokrates zurück und stoßen weder auf Gott, noch auf den ewigen Beschluß, noch auf den Augenblick.

Aus Liebe muß sich also Gott ewig dazu entschlossen haben; wie aber seine Liebe das Motiv ist, so muß die Liebe auch das Ziel sein; denn es wäre ja ein Widerspruch, hätte Gott einen Beweggrund und ein Ziel, die einander nicht entsprechen. Die Liebe muß sich also auf den Lernenden richten; das Ziel muß sein, ihn zu gewinnen. Denn in der Liebe wird das Verschiedene gleichgemacht; erst in der Gleichheit oder in der Einheit ist das Verständnis vorhanden; kommt es aber nicht zum vollkommenen Verständnis, so ist der Lehrer nicht Gott, wenn nicht der Grund bei dem Lernenden zu suchen ist, der etwa nicht wollte, was ihm möglich gemacht wurde.

Doch ist diese Liebe von Grund aus unglücklich; denn sie sind einander so ungleich, und was so leicht zu sein scheint, nämlich daß Gott sich verständlich mache, daß ist gar nicht so leicht, wenn er nicht vernichten soll, was ihm ungleichartig ist.

Wir wollen uns nicht übereilen; sollten wir auch den Anschein erregen, daß wir die Zeit vertrödeln, anstatt zur Entscheidung zu kommen, so ist unser Trost, daß damit noch keineswegs der Aufenthalt, den wir machen, als verlorene Zeit erwiesen ist. — Es wird in der Welt viel von unglücklicher Liebe geredet; jeder weiß ja, was dieses Wort zu bedeuten hat: die Liebenden bekommen einander nicht, — wobei die Gründe natürlich sehr verschieden sein können. Die unglückliche Liebe, von der wir sprechen, ist andrer Art; kein irdisches Verhältnis kann eine vollkommene

Analogie zu ihr abgeben; aber wir wollen doch eine Weile thörlich reden und sie uns in irdische Verhältnisse hineindenken. Das Unglück liegt nun nicht darin, daß die Liebenden einander nicht bekommen können, sondern darin, daß sie einander nicht verstehen können. Dieser Kummer ist ja unendlich tiefer als jener andre, von dem die Menschen sprechen. Dieses Unglück trifft die Liebe ins Herz und verwundet für eine Ewigkeit; nicht wie jenes andre Unglück trifft es nur das Aeußerliche und Zeitliche. Ihm gegenüber ist es für den Hochsinnigen wie ein Scherz, daß sich die Liebenden in der Zeit nicht bekommen. Und jener unendlich tiefere Kummer lastet wesentlich auf dem Ueberlegenen, weil er zugleich das Mißverständnis versteht; er gehört eigentlich einzig und allein Gott zu; denn kein menschliches Verhältnis vermag eine genaue Analogie abzugeben, wenn wir auch hier eine solche andeuten wollen, um den Sinn für das Verständnis des Göttlichen zu wecken.

Angenommen, es war ein König; der liebte ein armes Mädchen. — Doch hat der Leser vielleicht schon die Geduld verloren, wenn er diesen Eingang hört, der ein Märchen einzuleiten scheint und nur auch gar nicht systematisch ist. O ja, der hochgelehrte Polos fand es auch langweilig, daß Sokrates beständig von Essen und Trinken und von Aerzten redete und anderem solchem Tand, auf den Polos sich nie einließ (s. Gorgias); hatte aber Sokrates so nicht den Vorteil, daß er selbst und jeder andre von Kind auf im Besitz der nötigen Vorkenntnisse war? und wäre es nicht wünschenswert (was meine Kräfte weit übersteigt), daß auch ich beim Essen und Trinken stehen bliebe und nicht Könige beiziehen müßte, deren Gedanken ja nicht jederzeit wie die andrer sind, wenn sie anders königlich denken? Doch mag man mir dies wohl zugestehen, da ich ja nur ein Dichter bin, der nun, um an des Themistokles schönes Wort zu erinnern, den Teppich der Rede ausbreiten will, damit die Arbeit darauf durch das Zusammenrollen nicht verdeckt werde. — Angenommen also, es war ein König, der liebte ein armes Mädchen. Das Herz des Königs war unbeleckt von der Weisheit, die ja laut genug verkündet wird; war unbekannt mit den Schwierigkeiten, die der Verstand erfindet, um das Herz zu fangen, die dem Dichter genug zu thun geben und seine Zauberformeln nötig machen. Sein Beschluß war leicht auszuführen; denn jeder Staatsmann fürchtete

seinen Zorn und wagte nicht, etwas darein zu reden; jeder fremde Staat zitterte vor seiner Macht und unterließ aus Furcht nicht, einen Gesandten mit Glückwünschen zur Vermählung abzusenden; kein Hofschranze wagte, mit einem Stäubchen ihn zu verletzen, um nicht das eigene Haupt zu gefährden. So mögen also die Harfen gestimmt sein; des Dichters Sang kann beginnen: alles ist festlich, da nun die Liebe ihren Triumph feiert. Denn die Liebe jauchzt auf, wenn sie das Gleiche vereint; sie triumphiert, wenn sie in Liebe gleich macht, was zuvor ungleich war. — Da wachte ein bekümmerter Gedanke in des Königs Herzen auf, ein Gedanke, der nie einem Menschen aufgestiegen wäre, der nur einem König kommen konnte, welcher königlich dachte. Er sprach zu niemand von seiner Sorge; hätte er dies gethan, so hätte wohl jeder Hofmann gesagt; „Ihre Majestät erweisen dem Mädchen eine Wohlthat, für die es in seinem Leben nie genug danken kann"; aber damit würde der Hofmann wohl des Königs Zorn erweckt haben, so daß dieser ihn wegen Majestätsverbrechens gegen die Geliebte hätte hinrichten lassen, und würde dadurch sogar noch auf andre Weise dem Könige Kummer verursacht haben. Einsam ließ dieser die Sorge an seinem Herzen nagen: ob wohl das Mädchen nun auch glücklich werde, ob es Freimütigkeit genug besitze, um nie sich an das zu erinnern, was der König eben vergessen wissen wollte: daß er König war und sie nur ein armes Mädchen. Denn würde das geschehen; würde diese Erinnerung in ihr aufwachen, um wie ein begünstigter Nebenbuhler ihre Gedanken von dem König abzuziehen; würde dieser Gedanke sie in die Verschlossenheit heimlicher Sorge hineinbannen; würde er bisweilen an ihrer Seele vorbeigehen, wie der Tod über das Grab: was wäre dann die Herrlichkeit ihrer Liebe! Da wäre sie ja glücklicher gewesen, wenn sie in ihrer Verborgenheit blieb, geliebt von einem Geliebten ihres Standes, genügsam in ihrer geringen Hütte, aber freimütig in ihrer Liebe und darum freudig, früh und spät. Welch reiches Feld von Sorgen steht hier gleichsam herangereift! Es bricht fast zusammen unter dem schwellenden Segen seiner Früchte und wartet nur auf die Zeit der Ernte, da des Königs Denken allen Samen von Bekümmernissen auszudreschen hat! Denn wenn das Mädchen auch dabei, daß es zu nichts würde, recht vergnügt sein möchte, der König könnte sich damit nicht zufrieden geben, eben

weil er sie liebt und weil es ihm schwerer wäre, ihr Wohlthäter zu sein, als sie zu verlieren. Und wenn sie ihn nun auch nicht verstehen könnte (wir reden ja thörlich vom Menschlichen und können darum eine Geistesverschiedenheit annehmen, welche das Verständnis unmöglich macht): welch tiefer Kummer schlummert doch nicht in dieser unglücklichen Liebe; wer dürfte ihn heraufbeschwören? Doch ein Mensch soll diesen Kummer nicht leiden; ihn würden wir zu Sokrates hinweisen, oder zu dem, der in noch schönerem Sinne das Ungleiche gleichzumachen vermag.

Wenn nun der Augenblick entscheidende Bedeutung haben soll (und setzen wir das nicht voraus, so gehen wir zu dem Sokratischen zurück, ob wir auch meinen, weiter zu gehen), so ist der Lernende in der Unwahrheit und zwar durch eigene Schuld — und doch ist er Gegenstand der göttlichen Liebe, die sein Lehrer sein will, und Gottes Bekümmernis richtet sich nun darauf, die Gleichheit zu stande zu bringen. Kann diese nicht zu stande gebracht werden, so wird die Liebe unglücklich und die Unterweisung sinnlos, da sie ja einander nicht verstehen können. Man meint wohl, dies könne Gott gleichgültig sein, da er ja des Lernenden nicht bedarf; aber man vergißt dabei, oder besser: man beweist damit leider nur, wieviel noch fehlt, daß man ihn verstünde; man vergißt: er liebt ja den Lernenden. Und wie jene königliche Bekümmernis nur in einer königlichen Seele gefunden wird und die Menge von Sprachen der Menschen sie überhaupt nicht nennt, so ist das ganze Menschengeschlecht so eigenliebig, daß es einen solchen Kummer nicht ahnen will. Aber deshalb behielt ihn Gott sich vor, diesen unergründlichen Kummer, das Bewußtsein darum, daß er den Lernenden von sich stoßen, ihn entbehren kann, daß der Lernende durch eigene Schuld dem Verderben verfallen ist und er ihn sinken lassen kann — und daß es fast eine Unmöglichkeit ist, die Freimütigkeit des Lernenden aufrecht zu erhalten, ohne welche das Verständnis und die Gleichheit vernichtet, die Liebe unglücklich ist. Der, welcher diese Sorge nicht wenigstens ahnen kann, hat eine plebejische Seele, die nur als Scheidemünze ausgeprägt ist, aber weder des Kaisers, noch Gottes Bildnis trägt.

So ist nun die Aufgabe gestellt, die wir dem Dichter vorlegen, falls er nicht anderwärts schon seinen Beruf gefunden hat oder zu denjenigen gehört, welche mit Geigern und Pfeifern und

anderem lärmenden Gesindel aus dem Hause des Kummers verjagt werden müssen, wenn anders die Freude in diesem einkehren soll. Des Dichters Aufgabe ist es nun, eine Lösung zu finden, einen Einheitspunkt, in dem das Verständnis der Liebe in seiner Wahrheit eintreten kann, in dem Gott den Schmerz seiner Bekümmerung verwinden kann; denn wahrhaft unergründliche Liebe begnügt sich nicht mit dem, was der Gegenstand der Liebe in seiner Thorheit vielleicht als seine Seligkeit preisen möchte.

A.

Die Einheit wird durch eine aufsteigende Bewegung zuwege gebracht. Gott würde den Lernenden zu sich hinaufziehen, ihn verherrlichen, mit tausendjähriger Freude ergötzen (tausend Jahre sind ja vor ihm wie ein Tag), und ließe ihn im Taumel der Wonne das Mißverständnis vergessen. Ach ja, der Lernende wäre wohl nur zu geneigt, sich dabei selig zu preisen; wäre es denn nicht herrlich, dadurch, daß Gottes Auge auf einen Menschen fiele, wie jenes arme Mädchen plötzlich sein Glück zu machen? Wäre es nicht herrlich, wenn Gott selbst ihm noch behilflich wäre, das Ganze eitel zu nehmen, bethört von seinem eigenen Herzen? Doch jener edle König durchschaute schon die Schwierigkeit; er war ein wenig Menschenkenner und sah ein, daß das Mädchen im Grunde betrogen war, und am schrecklichsten ist man ja vom Betruge gefangen, wenn man selbst keine Ahnung davon hat, sondern durch die Umkleidung gleichsam behext ist.

Die Einheit könnte dadurch zuwege gebracht werden, daß Gott sich dem Lernenden als Gott zeigte, ihm Verehrung abnötigte und ihn so darüber sich selbst vergessen machte. So konnte sich der König dem armen Mädchen in all seiner Pracht zeigen, die Sonne seiner Herrlichkeit über seiner Hütte aufgehen, den Platz bestrahlen lassen, wo er sich ihm zeigte; er konnte machen, daß es sich selbst in verehrungsvoller Bewunderung vergaß. Ach, und dies hätte vielleicht das Mädchen hoch befriedigt; den König aber konnte es nicht befriedigen, denn er wollte nicht seine Verherrlichung, sondern die des Mädchens; und darum war ja sein Kummer so schwer, es möchte ihn nicht verstehen; noch unerträglicher aber war es ihm, es zu betrügen. Und in seinen Augen war es schon Betrug, wenn er seiner Liebe nur einen unvoll-

kommenen Ausdruck gab, ob auch niemand ihn verstand, ob auch der Vorwurf seine Seele zu kränken suchte.

Auf diesem Wege wird also die Liebe nicht glücklich; der Lernende, das Mädchen möchte wohl ein scheinbares Glück gewinnen, aber den Lehrer, den König kann keine Täuschung berücken. So hat Gott ja seine Freude daran, die Lilie herrlicher denn Salomo zu zieren; wenn aber hier von einem Verstehen die Rede sein könnte, so wäre ja die Lilie in einem traurigen Mißverständnis befangen, wenn sie ihre herrlichen Kleider betrachten und meinen wollte, wegen ihrer Kleider sei sie die Geliebte; und während sie nun freudig auf der Flur steht, in heiterem Spiele mit dem Wind, sorglos wie dessen Hauch, würde sie dann wohl dahinsiechen und hätte nicht Freimütigkeit genug, ihr Haupt zu erheben. Und dies war ja die Sorge Gottes; denn der Lilie Sproß ist zart und bald geknickt. Soll aber der Augenblick entscheidende Bedeutung haben, wie unaussprechlich wird da nicht seine Bekümmernis! Es war ein Volk, das verstand sich wohl auf das Göttliche; dies Volk meinte, der Anblick Gottes bringe den Tod. — Wer faßt diesen Widerspruch in dem Kummer! Offenbart er sich nicht, so ist's ja der Liebe, offenbart er sich, so ist's der Geliebten Tod! O, der Menschen Sinn trachtet so oft nach Macht und Gewalt; ihre Gedanken suchen so eifrig danach, als ob mit ihrem Erwerb alles geebnet sei; und sie ahnen nicht, daß es im Himmel nicht nur Freude giebt, sondern auch Kummer: wie schwer ist es, dem Lernenden versagen zu müssen, wonach seine ganze Seele sich sehnt, und es ihm deshalb versagen zu müssen, weil er gerade der Geliebte ist!

B.

So muß also die Einheit auf andre Weise zuwege gebracht werden. Wir wollen hier wieder an Sokrates erinnern; was anders war denn seine Unwissenheit als der Ausdruck der Einheit mit dem Lernenden, welche seine Liebe zu diesem heischte? Aber diese Einheit war, wie wir gesehen haben, zugleich die Wahrheit. Soll hingegen der Augenblick entscheidende Bedeutung haben (—), so ist dies ja nicht die Wahrheit, denn der Lernende schuldet dem Lehrer alles. Wie also, sokratisch gedacht, die Liebe des Lehrers betrügerisch wäre, falls er den Schüler auf dem

Glauben ließe, daß er ihm etwas verdankte, anstatt ihm dazu zu verhelfen, daß er sich selbst genug werde, so muß ja die Liebe Gottes, wenn er Lehrer sein will, nicht nur eine forthelfende, sondern eine zeugende sein, wodurch er den Lernenden zeugt, oder (wie wir ihn genannt haben) den Wiedergeborenen, mit welchem Wort wir den Uebergang vom Nicht-Sein zum Sein bezeichneten. Nun ist Wahrheit, daß der Lernende ihm alles schuldet; aber gerade dies macht das Verständnis so schwer: daß er zu Nichts wird und doch nicht zunichte gemacht wird; daß er ihm alles schuldet und doch freimütig wird; daß er die Wahrheit versteht, und daß die Wahrheit ihn doch frei macht; daß er die Verschuldung der Unwahrheit erfaßt, und daß doch wieder die Freimütigkeit in der Wahrheit siegt. Zwischen Mensch und Mensch ist das Höchste, daß man Beihilfe leiste; das Zeugen ist Gott vorbehalten; seine Liebe ist eine zeugende, doch nicht jene zeugende Liebe, von der Sokrates bei festlicher Gelegenheit so schön zu sprechen weiß. Diese bezeichnet nämlich nicht das Verhältnis des Lehrers zum Schüler, sondern das Verhältnis des Autodidakten zum Schönen, indem dieser von dem geteilten Schönen absieht, auf das an und für sich Schöne blickt und nun viele schöne und herrliche Gedanken und Reden hervorbringt, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπῆ τίκτει διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ (Symp., § 210 D); und hiervon gilt, daß er erzeugt und hervorbringt, was er schon lange in seinem Innern getragen hat (§ 209 C). Er hat also die Bedingung in sich selbst; die Hervorbringung (die Geburt) ist nur ein Hervortreten dessen, was schon da war; darum ist der Augenblick bei diesem Hervorbringen sofort wieder in die Erinnerung aufgesaugt. Wer ferner durch ein weiter und weiter fortschreitendes Absterben ins Dasein tritt, von ihm gilt ja klar, daß immer weniger von einem Erzeugtwerden bei ihm die Rede sein kann; er kommt nur zu dem immer deutlicheren Bewußtsein, daß er da ist; und wenn er nun selbst die Aeußerungen des Schönen in sich hervorbringt, so erzeugt er sie nicht, sondern er läßt das Schöne in ihm dieselben von sich aus erzeugen.

War die Einheit nicht durch eine aufsteigende Bewegung zu stande zu bringen, so muß es mit einer absteigenden versucht werden. Es möge nun der Lernende X sein; in dieses X muß auch

der Geringste einbegriffen sein; denn machte schon Sokrates nicht in schlechter Weise Kompagnie mit guten Köpfen, wie könnte da Gott einen Unterschied machen! Soll die Einheit zuwege gebracht werden, so muß Gott dem Lernenden gleich werden. Somit wird er sich dem Geringsten gleich zeigen. Der Geringste aber ist ja der, welcher andern dienen muß; also muß sich Gott in Knechtsgestalt zeigen. Aber diese Knechtsgestalt ist nicht nur umgehängt wie des Königs Bettlermantel, der darum auch lose flatterte und den König verriet; sie ist nicht nur umgeworfen wie der leichte sokratische Sommermantel, der, obschon aus nichts gewoben, doch zugleich verbarg und verriet; sie ist seine wahre Gestalt. Denn dies ist die Unergründlichkeit der Liebe, nicht zum Spiel, sondern im Ernst und in der Wahrheit für den Geliebten seinesgleichen zu werden. Und darin erweist sich die Allmacht der Liebe, die sich dazu entschließt, daß sie es auch auszuführen vermag, was weder der König noch Sokrates vermochte, weshalb ihre angenommene Gestalt doch eine Art Trug war.

Sieh, da steht er nun — Gott! Wo? Da — kannst du ihn nicht sehen? Er ist Gott; und doch hat er nicht, da er sein Haupt hinlehnen könnte, und er darf sich nicht an einen Menschen lehnen, damit dieser sich nicht an ihm ärgere. Er ist Gott; und doch ist sein Gang vorsichtiger, als wenn Engel ihn trügen, nicht damit sein Fuß irgendwo anstoße, sondern damit er die Menschen nicht in den Staub trete, dadurch daß sie sich an ihm ärgern. Er ist Gott; und doch weilt sein Auge so bekümmert auf dem Geschlecht, da der Einzelne, der zarte Sproß, so schnell wie ein Gras zertreten werden kann. Welches Leben! eitel Liebe und eitel Kummer! Die Einheit der Liebe will er ausdrücken und wird doch nicht verstanden; er muß das Verderben jedes Einzelnen befürchten und kann doch nur so auch nur einen einzigen retten; nichts als Kummer, während doch Tag und Stunde schon mit der Sorge für den Lernenden, der sich ihm anvertraut hat, ausgefüllt ist! So steht Gott also auf Erden, dem Geringsten gleich durch seine allmächtige Liebe. Er weiß, daß der Lernende die Unwahrheit ist — wenn dieser nun fehl sähe, wenn er hinsänke und die Freimütigkeit verlöre! O, Himmel und Erde mit einem allmächtigen Werde zu tragen, so daß alles zusammensänke,

wenn dieses den kleinsten Zeitteil ausbliebe, wie so gar leicht ist diese Last gegen die furchtbare Möglichkeit, daß das Geschlecht sich ärgere, wenn man aus Liebe dessen Erlöser wurde!

Aber die Knechtsgestalt war nicht umgeworfen; darum muß Gott alles leiden, alles dulden, alles erfahren, in der Wüste hungern, in Qualen dürsten, im Tode verlassen sein, dem Geringsten absolut gleich — seht, welch ein Mensch! Denn nicht nur den Tod zu erleiden ist sein Leiden; dieses ganze Leben ist ja eine Leidensgeschichte, und es ist die Liebe, die leidet, es ist die alles hingebende Liebe, die gerade in die Not bringt. Wunderbare Selbstverleugnung! Ob der Lernende der Geringste ist, er fragt bekümmert: liebst du mich nun wirklich? Denn er weiß selbst, wo die Gefahr droht, und doch weiß er, daß jede Verringerung der Gefahr von ihm ein Betrug wäre, ob es der Lernende auch nicht verstünde.

Jede andre Art sich zu offenbaren wäre für die Liebe ein Betrug; denn entweder müßte sie zuerst mit dem Lernenden eine Veränderung vorgenommen haben (die Liebe aber verändert nicht den Geliebten, sondern sich selbst) und müßte ihm zugleich verborgen haben, daß dies nötig war; oder sie müßte leichtsinnig sich vertuscht haben, daß das ganze Verständnis eine Täuschung ist. (Dies ist die Unwahrheit im Heidentume.) Jede andre wäre für Gottes Liebe ein Betrug. Und ob meine Augen mehr Thränen hätten als die einer reuigen Sünderin; ob jede meiner Thränen kostbarer wäre als die vielen einer begnadeten Sünderin; ob ich noch einen demütigeren Platz fände als den zu seinen Füßen; ob ich mich demütiger zu ihm setzte denn ein Weib, dessen Herz einzig und allein das eine gewählt hat, das not thut; ob ich ihn redlicher liebte als der treue Diener, der ihn liebt bis zu seinem letzten Blutstropfen; ob ich in seinen Augen holdseliger wäre als die reinste unter den Weibern — wollte ich ihn bitten, daß er seinen Beschluß verändere, daß er sich anders zeige, daß er sein selbst schone, so würde er mich ansehen und sagen: „Mensch, was habe ich mit dir zu schaffen? hebe dich weg von mir! du bist Satanas, ob du es gleich selbst nicht verstehst!" Und wenn er ein einzig Mal seine Hand ausstreckte zu gebieten, und es geschähe, und ich meinte nun, ihn besser zu verstehen oder ihn mehr zu lieben, so müßte ich wohl sehen, wie er über mich

weinte; ich müßte hören, wie er zu mir sagte: „Daß du mir so untreu werden, so die Liebe betrüben konntest! so liebst du also nur den Allmächtigen, der Wunder thut, nicht den, welcher sich in Gleichheit zu dir herabließ?"

Aber die Knechtsgestalt war nicht nur umgeworfen, darum mußte er im Tode seinen Geist von sich geben und die Erde wiederum verlassen. Und wäre mein Gram tiefer als der der Mutter, wenn ihr das Schwert durchs Herz dringt; wäre meine Lage entsetzlicher als die des Glaubenden, wenn seines Glaubens Kraft bricht; wäre mein Elend rührender als dessen Elend, der seine Hoffnung kreuzigt und nur das Kreuz zurückbehält — wollte ich ihn bitten, daß er sein selbst schonte und zurückbliebe, so müßte ich ihn wohl sehen, betrübt bis zum Tode, aber auch betrübt über mich; denn dieses Leiden sollte ja mein Gewinn sein, aber seine Sorge war eben die, daß ich ihn nicht verstehen könnte. O bitterer Kelch! bitterer denn Wermut ist ja des Todes Geschmack für den Sterblichen, wie erst für den Unsterblichen! O böser Labetrunk, herber als Essig, mit dem Mißverständnis des Geliebten erquickt zu werden! O, ein Trost in der Not, schuldig zu leiden — wie mag es thun, unschuldig leiden!

So der Dichter; denn wie sollte es ihm einfallen, Gott wolle sich auf solche Weise offenbaren, um die schrecklichste Abrechnung richtig zu machen! wie sollte es ihm einfallen, leichtsinnig mit Gottes Schmerz zu spielen, lügenhaft die Liebe aus ihm hinauszudichten, um den Zorn hineinzudichten!

Und der Lernende, hat er kein Los und Teil in dieser Leidensgeschichte, wenn sein Los auch nicht das des Lehrers ist? — Und doch muß dies so sein, und die Liebe ist es, welche all dieses Leiden verursacht, weil eben Gott nicht eifersüchtig auf sich selbst ist, sondern in Liebe dem Geringsten gleich sein will. Wenn man Eicheln in einen irdenen Topf pflanzt, so wird dieser zersprengt; wenn man neuen Wein in alte Schläuche gießt, so werden diese zersprengt; wenn nun Gott in des Menschen Gebrechlichkeit sich einpflanzt, wie sollte es da zugehen — wenn dieser nicht ein neuer Mensch, ein neues Gefäß wird! Aber dieses Werden, wie beschwerlich ist es wohl, wie schwer ist die Geburt! Und das Verständnis Gottes und des Menschen, wie leicht nimmt es Schaden, wie streift es jeden Augenblick die Grenzen des Mißverständnisses,

wenn die Angst der Schuld den Frieden der Liebe stören will! Und dies Verhältnis zwischen Gott und Mensch, unter welchen Schrecknissen wird es nicht verwirklicht! Denn es ist ja minder schrecklich, auf sein Angesicht zu fallen, wenn die Berge vor Gottes Stimme erbeben, als neben ihm zu sitzen wie neben seinesgleichen; und doch ist ja dies gerade Gottes Bekümmernis, daß man so sich zu ihm setze.

* * *

Wenn nun einer sagen wollte: „Was du dichtest, ist das elendeste Plagiat, das je vorgekommen ist, da es nicht mehr noch weniger ist, als jedes Kind weiß," so muß ich mit Scham hören, daß ich ein Lügner sei. Aber warum das elendeste? Jeder Dichter, der stiehlt, stiehlt ja von einem andern Dichter, somit sind wir ja alle gleich elend; ja meine Dieberei ist vielleicht weniger schädlich, da sie leichter aufzudecken ist. Wer ist nun aber der Dichter? Wenn ich höflich genug wäre, dich dafür anzusehen, daß du, der du mich verdammst, der Dichter seist, so möchtest du mir vielleicht wieder zürnen. Giebt es nun keinen Dichter, wenn es doch ein Gedicht ist, so wäre dies ja sonderbar, so sonderbar, wie wenn man Flötenspiel hörte und es wäre doch kein Flötenspieler da. Oder ist dies Gedicht etwa eine Art Sprichwort, zu dem der Dichter nicht bekannt ist, da es ist, wie wenn das ganze Menschengeschlecht es gedichtet hätte? und war dies vielleicht der Grund, warum du mein Plagiat das elendeste nanntest, weil ich nämlich nicht einen einzelnen Menschen, sondern das ganze Geschlecht bestahl und, selbst nur ein einzelner Mensch, ja ein elender Dieb, mir die Miene gab, als wäre ich das ganze Geschlecht? Wenn es sich so verhält, so könnte ich also bei allen Menschen Umgang halten, jeder müßte es kennen, jeder aber auch zugleich wissen, daß er es nicht gedichtet hat, und ich müßte daraus den Schluß ziehen: also hat das Geschlecht das gedichtet . . .? — Wäre das nicht sonderbar? Denn wenn das ganze Geschlecht es gedichtet hätte, so müßte sich dies ja so ausdrücken, daß jeder Einzelne gleich nahe dabei wäre, dies gedichtet zu haben. Glaubst du nun nicht, daß wir in eine Schwierigkeit geraten sind, während zuerst das Ganze so leicht abgemacht schien? . . . Du warfst mir zornig

vor, mein Gedicht sei das elendeste Plagiat, und ich war beschämt darüber, dies hören zu müssen. So ist es vielleicht überhaupt kein Gedicht, oder in jedem Fall wird es keinem Menschen, auch nicht dem Geschlecht, geschuldet; und nun verstehe ich dich: wenn du mein Unternehmen das elendeste Plagiat nanntest, so geschah es nicht, weil ich einen einzelnen Menschen oder das Geschlecht bestahl, sondern weil ich die Gottheit bestahl, ja diese gleichsam fortgestohlen habe; weil ich, nur ein einzelner Mensch, ja ein elender Dieb, mir gotteslästerlich die Miene gab, Gott zu sein; o mein Lieber, nun verstehe ich dich ganz, ich verstehe, daß dein Zorn berechtigt ist. Nun aber wird meine Seele von neuer Verwunderung ergriffen, ja sie wird mit anbetender Verehrung erfüllt; es wäre ja auch sonderbar gewesen, wenn dies ein menschliches Gedicht wäre. Wohl konnte es einem Menschen einfallen, sich Gott gleich oder Gott sich gleich zu dichten, nicht aber, zu dichten, daß Gott sich selbst in die Gleichheit mit den Menschen hineindichtete; denn wenn Gott sich nichts merken ließe, wie sollte da der Mensch darauf verfallen, daß der selige Gott seiner bedürfen könnte? Dies wäre ja der schlechteste Gedanke, oder besser, ein so schlechter Gedanke, daß er gar nicht in ihm aufsteigen konnte, obschon er nun, da Gott ihm denselben anvertraut hat, anbetend sagt: dieser Gedanke kam nicht aus meinem Herzen! und darin den wunderbar schönsten Gedanken erkennt. Und ist das Ganze nicht wunderbar? hat sich dies Wort nicht glücklich mahnend auf meine Lippen gedrängt? denn stehen wir nicht hier, wie ich eben sagte und wie du unwillkürlich selbst sagst: bei dem Wunder? Und da wir nun beide bei dem Wunder stehen, wo menschlicher Streit um Mein und Dein die feierliche Stille nicht stören kann, wo ehrfurchtgebietende Rede den menschlichen Zank um Mein und Dein unendlich übertönt, so gieb mir zu, daß ich mit meiner Meinung, ich habe das gedichtet, in einem ganz besondern Irrtum befangen war. Ja, es war ein Irrtum und das Gedicht von jedem menschlichen Gedicht so verschieden, daß es kein Gedicht war — sondern das Wunder.

Kapitel III.

Das absolute Paradox.

(Eine metaphysische Grille.)

Obgleich Sokrates alle seine Kraft aufwandte, um Menschenkenntnis zu gewinnen und sich selbst kennen zu lernen, ja obschon er Jahrhunderte lang als der Mensch gepriesen wurde, der den Menschen wohl am besten kannte, so macht er doch das Zugeständnis: wenn er sich nicht fähig wisse, über die Natur von Wesen, wie der Pegasus und die Gorgonen es seien, nachzudenken, so sei der Grund hiervon der, daß er mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen sei, ob nämlich er (der Menschenkenner) ein absonderlicheres Ungeheuer sei als selbst Typhon, oder ein freundlicheres, einfacheres Wesen, das von Natur an etwas Göttlichem Anteil habe (Phädrus, § 229 E). Dies ist offenbar ein Paradox. Doch darf man von dem Paradox nicht gering denken; denn das Paradox ist des Denkens Leidenschaft, und der Denker, welcher das Paradox meidet, ist wie der Liebende, welcher die Leidenschaft fern halten will: ein mittelmäßiger Patron. Jeder Leidenschaft höchste Potenz ist aber, daß sie ihren eigenen Untergang will; und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, daß er den Anstoß will, obgleich der Anstoß auf die eine oder andre Weise sein Untergang werden muß. Dies ist also die höchste Leidenschaft des Denkens, etwas zu entdecken, das es selbst nicht denken kann. Diese Leidenschaft des Denkens ist im Grunde überall im Denken zur Stelle, auch in dem des Einzelnen, sofern dieser ja als Denkender nicht bloß er selbst ist. Aber die Gewohnheit ver-

hindert, daß man dies entdeckt. So ist ja auch der Gang des Menschen, wie die Naturforscher ihn erklären, ein fortgesetztes Fallen; aber ein gesetzter, pünktlicher Mann, der Morgens ins Kontor geht und Mittags wieder nach Hause kommt, möchte in dieser Meinung eine Uebertreibung finden, da sein Vorwärtsschreiten ja die Mediation ist; wie sollte es ihm auch einfallen, daß er beständig fällt, er, der ja gleichmäßig der Nase nachläuft!

Doch wir wollen zum Beginn kommen und darum eine dreiste Proposition machen; wir wollen annehmen, daß wir wissen, was ein Mensch sei.*) Hierin haben wir ja das in der ganzen griechischen Philosophie gesuchte oder angezweifelte oder postulierte oder verwertete Kriterium der Wahrheit. Und ist dies nicht merkwürdig genug, daß es sich so mit den Griechen verhält? muß man nicht einen kurzen Inbegriff von der Bedeutung der Gräzität darin sehen, ein Epigramm, das sie sich selbst geschrieben hat, mit dem ihr auch besser gedient ist, als mit manchen weitläufigen Auseinandersetzungen, die schon über sie geschrieben wurden! Die Proposition verdient also wohl angenommen zu werden; zudem haben wir ja in den zwei vorhergehenden Kapiteln dieselbe schon erklärt; und will man Sokrates anders erklären, als wir es gethan haben, so mag man wohl zusehen, daß man sich nicht in den Netzen des früheren oder späteren griechischen Skeptizismus fange. Wenn man nicht die sokratische Theorie der Erinnerung und den sokratischen Satz, daß jeder einzelne Mensch der Mensch ist, festhält, so tritt Sextus Empirikus auf, bereit

*) Es mag lächerlich scheinen, daß wir diese Proposition eben „annehmen" wollen und ihr damit die Form des Zweifels geben; derartiges weiß ja in unserer theozentrischen Zeit jeder. Ja, wäre dem nur so! Demokrit wußte es auch, er definiert ja den Menschen so: „Der Mensch ist, was wir alle wissen" und argumentiert: „denn wir alle wissen, was ein Hund, ein Pferd, eine Pflanze ist u. s. w., aber nichts von diesem allem ist der Mensch". Wir wollen nicht so maliziös sein wie Sextus Empirikus (wir haben ja auch nicht seine Bedeutung) und die Folgerung daraus ziehen, die er, wie bekannt, ganz richtig zog, daß nämlich der Mensch ein Hund sei: „der Mensch ist ja, was wir alle wissen, und wir alle wissen, was ein Hund ist, ergo" — wir wollen nicht so maliziös sein; aber — ist die Sache in unserer Zeit wohl so ins Reine gebracht, daß diese bei dem Gedanken an den ärmlichen Sokrates und seine Verlegenheit nicht ein wenig unruhig über sich selbst werden sollte?

den Uebergang, der in dem „Lernen“ liegt, nicht bloß schwierig, sondern unmöglich zu machen; und Protagoras beginnt, womit er aufhörte, mit dem Satz, daß alles des Menschen Ziel ist, — in dem Sinne nämlich, daß er das Ziel für andere ist, nicht in dem Sinne des Sokrates, daß der Einzelne sich selbst das Ziel ist, weder mehr, noch weniger.

So wissen wir also, was der Mensch ist, und dieses Wissen, dessen Wert ich zuletzt von allen gering anschlagen werde, und in ihm die Wahrheit, kann beständig reicher und bedeutungsvoller werden; aber nun steht auch der Verstand still — wie Sokrates dies that; denn nun erwacht die paradoxe Leidenschaft des Verstandes, welche den Anstoß will und, ohne sich selbst recht zu verstehen, auf ihren eigenen Untergang hinzielt. So ist es ja auch mit dem Paradox der Liebe. Der Mensch lebt ungestört in sich selbst; da erwacht das Paradox der Selbstliebe als Liebe zu einem andern, einem Ersehnten. (Die Selbstliebe liegt in jeder Liebe zu Grunde oder geht in jeder Liebe zu Grunde, weshalb auch die Religion der Liebe, wenn wir an diese erinnern dürfen, ebenso epigrammatisch als wahr nur eine Bedingung voraussetzen und diese als gegeben annehmen wollte: daß jeder sich selbst liebt, um dann zu gebieten, daß man den Nächsten wie sich selbst lieben soll.) Wie nun der Liebende durch dies Paradox der Liebe verändert wird, so daß er fast sich selbst nicht mehr kennt (dies bezeugen ja die Dichter, welche die Wortführer der Liebe sind, und dies bezeugen die Liebenden selbst, da sie dem Dichter doch nur gestatten, sich ihre Worte anzueignen, nicht den Zustand der Liebe ihnen zu rauben), so wirkt jenes geahnte Paradox des Verstandes auf den Menschen und auf seine Selbsterkenntnis zurück, so daß er, der sich selbst zu kennen glaubte, nun nicht mehr mit Bestimmtheit weiß, ob er vielleicht ein noch sonderbarer zusammengesetztes Tier als Typhon sei, oder ob er in seinem Wesen eine mildere, göttliche Seite habe (σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. Phädrus, § 230 A).

Was ist nun aber dieses Unbekannte, gegen das der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft anstößt und das den Menschen auch an seiner Selbsterkenntnis irre macht? Es ist das

Unbekannte. Nun aber ist es ja nicht irgend ein Mensch, sofern er diesen kennt, noch irgend ein andres Ding, das er kennt. So wollen wir dieses Unbekannte Gott nennen. Wir geben ihm damit nur einen Namen. Beweisen zu wollen, daß dieses Unbekannte (Gott) sei, fällt dem Verstande wohl kaum ein. Wenn Gott nämlich nicht Dasein hat, so ist es ja eine Unmöglichkeit, dies zu beweisen; hat er aber Dasein, so ist es eine Thorheit, dies beweisen zu wollen. Denn in dem Augenblicke, da ich den Beweis beginne, habe ich es vorausgesetzt, und zwar nicht als zweifelhaft (was ja eine Voraussetzung nicht sein kann, da sie eine Voraussetzung ist), sondern als abgemacht; andernfalls würde ich nicht beginnen, indem ich leicht einsehe, daß das Ganze eine Unmöglichkeit bliebe, wenn er nicht wäre. Meine ich hingegen mit dem Ausdruck, daß ich Gottes Dasein beweise, ich wolle beweisen, daß das Unbekannte, das ist, Gott sei, so drücke ich mich weniger glücklich aus; denn dann beweise ich nichts, am allerwenigsten ein Dasein, sondern ich entwickle eine Begriffsbestimmung. Es ist überhaupt eine schwierige Sache, beweisen zu wollen, daß etwas sei; und — was für den Mutigen, der dies zu unternehmen wagt, noch schlimmer ist — die Schwierigkeit ist derart, daß der, welcher sich mit ihr beschäftigt, nicht leicht Ruhm dabei erwerben wird. Die ganze Beweisführung wird beständig zu etwas ganz Anderem. Ausgangspunkt für den Schluß ist stets, daß das in Frage Gestellte ist; der „Beweis" zieht hieraus nur weitere Schlußfolgerungen. So schließe ich beständig nicht auf das Dasein, sondern ich schließe von dem Dasein aus, ob ich mich nun in der Welt der sinnlichen Handgreiflichkeit bewege, oder in der des Gedankens. Ich beweise nicht, daß ein Stein ist, sondern daß das Etwas, welches ist, ein Stein ist; der Gerichtshof beweist nicht, daß ein Verbrecher ist, sondern daß der Angeklagte, welcher ist, ein Verbrecher ist. Ob man nun das Dasein ein accessorium oder das ewige prius nennen will, es kann nie bewiesen werden. Wir wollen uns ordentlich Zeit nehmen; wir brauchen ja nicht so zu eilen wie diejenigen, welche aus Bekümmernis für sich selbst oder für Gott oder für irgend etwas Andres eilen müssen, den Beweis fertig zu haben, daß es sei. Wenn es so steht, so ist allerdings Grund genug zur Eile da, besonders wenn der Betreffende sich recht aufrichtig über die Gefahr klar würde, daß er

selbst oder das in Frage Kommende kein Dasein hätte, bevor er den Beweis dafür sicher stellte, und nicht hinterlistig den heimlichen Gedanken nährte, daß es im Grunde doch da sei, ob er es nun beweise oder nicht.

Wenn einer aus Napoleons Thaten Napoleons Dasein beweisen wollte, wäre dies nicht höchst sonderbar? da ja sein Dasein wohl seine Thaten erklärt, nicht aber die Thaten sein Dasein erklären, wenn ich nicht anders das Wort „sein" so verstanden habe, daß ich damit annahm, er habe Dasein. Doch ist Napoleon nur der Einzelne, und insofern findet kein absolutes Verhältnis zwischen ihm und seinen Thaten statt, so daß ja auch ein andrer dieselben Thaten ausgeführt haben könnte. Vielleicht kommt es davon her, daß ich von den Thaten nicht auf ein Dasein schließen kann. Nenne ich die Thaten Napoleons Thaten, so ist der Beweis überflüssig, da ich ihn schon mit Namen genannt habe; ignoriere ich dies, so kann ich von den Thaten aus nie beweisen, daß es Napoleons Thaten sind; ich kann nur (rein ideell) beweisen, daß solche Thaten Thaten eines großen Generals u. s. w. sind. Doch zwischen Gott und seinen Thaten ist ein absolutes Verhältnis; Gott ist nicht ein Name, sondern Begriff; vielleicht gilt deshalb von ihm doch: essentia involvit existentiam.*) Gottes Thaten kann also nur Gott thun; ganz

---

*) So Spinoza, der in den Gottesbegriff sich vertiefend durch den Gedanken das Sein aus ihm hervortreten lassen will, aber, wohlgemerkt, nicht als zufällige Eigenschaft, sondern als Wesensbestimmung. Dies ist das Tiefsinnige bei Spinoza; wir wollen aber doch sehen, wie er sich dabei benimmt. Er sagt, principia philosophiae Cartesianae, pars I, propositio VII, lemma I: „quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existententiam res sua natura involvit, eo perfectior." Also: je vollkommener, desto mehr Sein; je mehr Sein, desto vollkommener. Dies ist indessen eine Tautologie. Eine Note macht dies noch deutlicher, nota II: „quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse." Er erklärt perfectio mit realitas, esse; je vollkommener also ein Ding ist, desto mehr ist es: seine Vollkommenheit aber ist, daß es mehr esse in sich hat — das will sagen: je mehr es ist, desto mehr ist es. Dies, was die Tautologie betrifft; nun aber weiter. Ein Mangel, der sich hier fühlbar macht, ist, daß eine Distinktion zwischen faktischem Sein und ideellem Sein fehlt. Der Sprach-

gewiß; aber welches sind nun Gottes Thaten? Thaten, aus welchen ich sein Dasein beweisen will, existieren unmittelbar durchaus nicht. Oder kann ich vielleicht einem die Nase darauf stoßen, daß er in der Natur die Weisheit, in der Weltregierung die Güte oder Weisheit sieht? Stoßen wir nicht gerade hier auf die gefährlichsten Anfechtungen? ist es nicht unmöglich, mit diesen Anfechtungen fertig zu werden? Aus einer solchen Ordnung der Dinge will ich aber doch nicht etwa Gottes Dasein beweisen, und wenn ich dies auch unternähme, so würde ich ja nie fertig und müßte zugleich beständig in suspenso leben, da ja plötzlich etwas so Entsetzliches geschehen könnte, daß mein bißchen Beweis vollends alles Sinnes bar würde! Von welchen Thaten gehe ich also bei meinem Beweis aus? Von den Thaten, wie ich sie ideell betrachte, also nicht von den Thaten, wie sie sich unmittelbar geben. So gründet sich aber mein Beweis ja nicht auf die Thaten, sondern ich entwickle nur die Idealität, die ich vorausgesetzt habe; im Ver-

---

gebrauch, von mehr oder weniger Sein zu reden, also Gradunterschiede im Sein zu machen, ist an und für sich unklar; er wird noch verwirrender, wenn jene Distinktion nicht gemacht wird, wenn, gut deutsch geredet, Spinoza zwar tiefsinnige Worte spricht, aber es unterläßt, die Schwierigkeit zuerst aufzusuchen. In Beziehung auf das faktische Sein hat es keinen Sinn, von mehr oder weniger Sein zu reden. Eine Fliege, die existiert, hat denselben Grad des Seins wie Gott; die dumme Bemerkung, die ich eben schreibe, hat in Beziehung auf das faktische Sein denselben Grad des Seins wie Spinozas Tiefsinn; denn in Beziehung auf das faktische Sein gilt Hamlets Dialektik: „Sein oder nicht sein.“ Das faktische Sein ist indifferent gegen jede Verschiedenheit der Wesensbestimmungen, und alles, was ist, partizipiert ohne kleinliche Eifersucht an dem Sein und partizipiert im selben Grade. Ideell verhält es sich anders; das ist ganz richtig. Sobald ich aber ideell vom Sein spreche, so spreche ich nicht mehr vom Sein sondern vom Wesen. Die höchste Idealität hat das Notwendige, darum ist es. Aber dieses Sein ist sein Wesen, mit dem es in die Dialektik des faktischen Seins eben nicht eintreten kann, da es in diesem Sein schlechthin ist; man kann von ihm deshalb aber auch nicht sagen, es habe im Verhältnis zu irgend etwas Anderm mehr oder weniger Sein. Dies hat man, allerdings etwas unvollkommen, in alten Tagen so ausgedrückt: wenn Gott möglich ist, so ist er eo ipso notwendig (Leibniz). Spinozas Satz ist also ganz richtig, und die Tautologie ist in der Ordnung; aber es ist auch gewiß, daß er die Schwierigkeit durchaus umgangen hat; denn die Schwierigkeit ist, das faktische Sein zu erreichen und Gottes Idealität dialektisch in das faktische Sein hineinzubringen.

trauen auf diese wage ich auch, allen Einwendungen zu trotzen, auch denjenigen, die noch nicht erhoben worden sind. Indem ich also beginne, habe ich die Idealität vorausgesetzt, und vorausgesetzt, daß es mir glücken werde, sie durchzuführen. Was ist dies aber andres, als daß ich vorausgesetzt habe, Gott sei? und so ist es eigentlich das Vertrauen auf ihn, das mir ermöglicht, zu beginnen.

Wie springt nun aber Gottes Dasein aus dem Beweise hervor? Geht das so ganz eben ab? Geht es mit ihm nicht wie mit dem kartesianischen Taucher? Sobald ich den Taucher loslasse, steht er auf dem Kopf. Sobald ich ihn loslasse; ich muß ihn also loslassen. So auch mit dem Beweise; so lange ich an demselben festhalte (dabei bleibe, daß ich der Beweisende sei), so lange kommt das Dasein nicht zum Vorschein; wenn nicht aus einem andern Grunde, so wohl aus dem, daß ich im Zuge bin, es zu beweisen; sowie ich aber den Beweis fahren lasse, so ist das Dasein da. Doch dies, daß ich ihn fahren lasse, dies ist doch wohl auch etwas; es ist ja meine Zuthat; sollte das nicht auch in Anschlag gebracht werden, dieser kleine Augenblick, wie kurz er auch sei? — lang braucht er ja nicht zu sein, da er ein Sprung ist. Wie klein dieser Moment auch ist, ob nur ein Nu — eben dieser Nu muß in Anschlag gebracht werden. Sollte man ihn vergessen haben, so will ich ihn, zum Beweise, daß er doch da ist, dazu benützen, daß ich eine kleine Anekdote erzähle. Chrysippus machte Denkexperimente, um die Vor- und Rückwärtsbewegung eines Sorites in der Qualität zum Stehen zu bringen. Da konnte nun Karneades nicht in seinen Kopf hineinbekommen, wie das geschehen sollte, daß die Qualität wirklich zum Vorschein gekommen wäre. Chrysipp sagte zu ihm, man könne ja im Zählen einen Augenblick innehalten, und so, und so — so könne man es besser verstehen. Aber Karneades antwortete: sei so gut, meinethalb brauchst du dich nicht zu genieren; du kannst nicht bloß inne halten, sondern auch dich hinlegen und schlafen, das hilft dir gleich viel; wenn du wieder erwachst, beginnen wir eben wo du einschliefst. So ist es ja auch; durch das Verschlafen bringt man eine Sache nicht weg, und bringt man eine Sache nicht herbei.

Wer darum das Dasein Gottes beweisen will (nicht nur in dem Sinne, daß er sich den Gottesbegriff deutlich machen wollte,

und ohne die reservatio finalis, die wir aufgewiesen haben, daß das Dasein selbst aus dem Beweise durch einen Sprung hervortritt), er beweist in Ermangelung dessen etwas Andres, etwas das bisweilen kaum eines Beweises bedürfte, und in keinem Falle etwas Besseres; denn der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott; der aber, der in seinem Herzen oder zu den Menschen spricht: warte ein wenig, so werde ich es beweisen — o, welch seltene Weisheit beweist er nicht!*) Ist es nicht in dem Augenblicke, da er den Beweis beginnen soll, akkurat gleich unausgemacht, ob Gott Dasein hat, oder nicht, so beweist er es ja nicht; und steht es so, wenn er beginnt, so kommt er nie dazu, zu beginnen, teils aus Furcht, es möge ihm nicht glücken, da Gott vielleicht nicht Dasein habe, teils weil er nichts hat, womit er beginnen sollte. — In alten Zeiten hat man sich gewiß kaum mit derartigem abgegeben. Sokrates wenigstens, der den physikoteleologischen Beweis für das Dasein Gottes vorgetragen haben soll, hat sich nicht so benommen. Er setzt beständig voraus, daß Gott ist, und von dieser Voraussetzung ausgehend sucht er die Natur mit dem Gedanken der Zweckmäßigkeit zu durchwirken. Hätte man ihn gefragt, warum er sich so benehme, so hätte er wohl erklärt, daß er nicht die Kourage habe, sich auf eine derartige Entdeckungsreise hinauszuwagen, ohne hinter sich zuerst sichergestellt zu haben, daß Gott Dasein habe. Auf Gottes Wort hin wirft er gleichsam das Netz aus, um den Gedanken der Zweckmäßigkeit einzufangen; denn die Natur selbst verfällt auf manche Schreckmittel und bringt auf manche Ausflüchte, um ihn zu verwirren.

Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt also beständig gegen dieses Unbekannte an, das wohl ist, aber eben unbekannt ist, und insofern nicht ist. Weiter kommt der Verstand nicht; doch, in seiner Paradoxie kann er es nicht lassen, immer wieder zu ihm zu kommen, und sich mit ihm zu beschäftigen; denn wollte er sein Verhältnis zu demselben so ausdrücken, daß jenes Unbekannte nicht sei, so geht das nicht an, da diese Aussage eben ein Verhältnis involviert. Was ist nun aber dieses Unbekannte? Denn daß es Gott ist, bedeutet uns ja nur, daß es das Unbe-

*) Welch vortreffliches Sujet für die wahnwitzige Komik!

kannte ist. Sagt man von ihm, daß es das Unbekannte sei, da man es nicht kennen könne, oder, könnte man es kennen, es nicht aussprechen könnte, so ist die Leidenschaft nicht zufriedengestellt, obschon so das Unbekannte richtig als Grenze aufgefaßt ist; aber die Grenze ist eben die Qual der Leidenschaft, wenn sie auch zugleich ihr Inzitament ist. Und doch kann sie nicht weiter kommen, ob sie nun via negationis, oder via eminentiae einen Ausfall wagte.

Was ist also das Unbekannte? Es ist die Grenze, zu der man beständig kommt, und als solche ist es (wenn wir die Bestimmung der Bewegung mit der der Ruhe vertauschen) das Heterogene, das absolut Verschiedene. Das absolut Verschiedene ist aber das, wofür man kein Kennzeichen hat. Bestimmt man es als das absolut Verschiedene, so entsteht der Schein, als wäre es im Begriff, geoffenbart zu werden. Dem ist aber nicht so. Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht denken; denn absolut kann er nicht sich selbst negieren, er benützt vielmehr sich selbst dazu und denkt also die Verschiedenheit in sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt; und absolut kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhabenheit über sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt. Wenn also das Unbekannte (Gott) nicht bloß Grenze bleibt, so wird der *eine* Gedanke über das Verschiedene durch die mancherlei Gedanken über das Verschiedene verwirrt. Dann ist das Unbekannte in einer διασπορά, und der Verstand hat nach Belieben die Wahl unter dem, was ihm gerade zur Hand ist und worauf die Einbildung verfallen kann (dem Ungeheuren, dem Lächerlichen u. s. w.).

Aber diese Verschiedenheit läßt sich nicht festhalten. So oft dies geschieht, ist es im Grunde Willkür, und in der Tiefe der Gottesfurcht lauert wahnwitzig die launische Willkür, welche weiß, daß sie selbst Gott hervorgebracht hat. Läßt sich nun die Verschiedenheit nicht festhalten, weil es kein Kennzeichen für sie giebt, so geht es mit der Verschiedenheit und Gleichheit wie mit allen derartigen dialektischen Gegensätzen, die identisch sind. Die Verschiedenheit, welche sich an den Verstand festklammert, hat diesen verwirrt, so daß er sich selbst nicht mehr kennt und ganz konsequent sich mit der Verschiedenheit verwechselt. An allerlei phantastischen Erfindungen hat das Heidentum ja einen Ueberfluß aufzuweisen; was aber die zuletzt hervorgehobene Annahme, die Selbstironisierung

des Verstandes, anbetrifft, so will ich sie bloß mit ein paar Zügen zeichnen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob sie historisch geworden ist oder nicht. Da existiert ein einzelner Mensch; er sieht aus wie andre Menschen, wächst auf wie andre Menschen, verheiratet sich, geht seinem Berufe nach, ist auf sein Auskommen für den morgigen Tag bedacht, wie sichs für einen Menschen schickt; denn es ist wohl schön, zu leben wie die Vögel unter dem Himmel, aber es geht doch nicht an und kann ja auch ein klägliches Ende nehmen, daß man entweder Hungers stirbt, wenn man die Sache anhaltend durchsetzt, oder von fremdem Gute zehrt. Dieser Mensch ist zugleich Gott. Woher weiß ich das? Ja, wissen kann ich das gar nicht, sonst müßte ich Gott und die Verschiedenheit kennen; und die Verschiedenheit kenne ich nicht, da der Verstand sie dem gleichgemacht hat, wovon sie verschieden ist. So ist Gott der gefährlichste Betrüger geworden, dadurch, daß der Verstand sich selbst betrogen hat. Der Verstand hat Gott so nahe als möglich bekommen und doch ebenso fern.

* *
*

Vielleicht sagt nun einer: „Du bist ein Grillenfänger, das weiß ich ganz gut; doch glaubst du wohl selbst nicht, daß es mir einfallen sollte, mich um eine solche Grille zu bekümmern. Sie ist ja so sonderbar oder so lächerlich, daß sie wohl noch niemand in den Sinn gekommen ist, und vor allem so ungereimt, daß ich alles, was ich in meinem Bewußtsein habe, aus ihm hinaus werfen muß, um auf so etwas verfallen zu können.“ — Ganz gewiß, das mußt du thun; kannst du es denn aber auch verantworten, daß du alle die Voraussetzungen, die du in deinem Bewußtsein hast, behalten willst und doch die Meinung hast, du denkest voraussetzungslos über dein Bewußtsein? Du leugnest doch wohl nicht die Konsequenz des Entwickelten, daß der Verstand bei der Bestimmung des Unbekannten als des Verschiedenen zuletzt sich verirrt und die Verschiedenheit mit der Gleichheit verwechselt? Daraus scheint aber noch etwas Andres zu folgen: daß nämlich der Mensch zuerst zu wissen bekommen muß, das Unbekannte (Gott) sei von ihm verschieden, absolut verschieden, ehe er in Wahrheit etwas von demselben wissen kann. Von sich selbst

kann der Verstand das nicht zu wissen bekommen (das ist ein Selbstwiderspruch, wie wir gesehen haben); soll er es von Gott zu wissen bekommen und erfährt er es von ihm, so kann er es wieder nicht verstehen, und kann es also nicht zu wissen bekommen; wie sollte er denn das absolut Verschiedene verstehen? Ist dies nicht sofort deutlich, so erhält es durch seine Konsequenz mehr Klarheit; denn ist Gott absolut verschieden vom Menschen, so ist der Mensch absolut verschieden von Gott; wie sollte dies aber der Verstand fassen? Hier zeigt es sich, daß wir vor einem Paradox stehen. Bloß um zu wissen zu bekommen, daß Gott das Verschiedene ist, bedarf der Mensch Gottes, und nun bekommt er zu wissen, daß Gott absolut verschieden von ihm ist. Soll aber Gott absolut verschieden vom Menschen sein, so kann dies seinen Grund nicht in dem haben, was der Mensch Gott schuldet (denn insofern ist er ja mit ihm verwandt), sondern in dem, was er sich selbst schuldet oder was er selbst verschuldet hat. Was ist es nun, was die Verschiedenheit ausmacht? Was andres denn wohl als die Sünde? Denn der Unterschied, der absolute Unterschied soll ja von dem Menschen selbst verschuldet sein. Dies drückten wir früher so aus, daß der Mensch die Unwahrheit sei und zwar durch eigene Schuld, und wir wurden spielend und doch im Ernst darüber einig, es wäre von dem Menschen zu viel verlangt, daß er dies durch sich selbst entdecken sollte. Nun haben wir wieder dasselbe gefunden. Als der Menschenkenner gegen das Verschiedene anstieß, wurde er fast ratlos über sich selbst; er wußte bald nicht mehr, ob er ein sonderbareres Ungeheuer als Typhon sein, oder ob etwas Göttliches in ihm wäre. Was fehlte ihm da? Das Sündenbewußtsein, das er sicher ebensowenig einen andern Menschen lehren konnte, als ein andrer Mensch ihn, das nur Gott lehren kann — wenn er Lehrer sein wollte. Doch, dies wollte er ja, wie wir gedichtet haben, und er wollte, um dies zu sein, dem Einzelnen gleich sein, damit dieser ihn ganz verstehen könnte. So wird das Paradox also noch gefährlicher, oder dasselbe Paradox hat zwei Seiten und erweist sich so als das absolute: negativ, indem es die absolute Verschiedenheit der Sünde zum Vorschein bringt, positiv, indem es diese absolute Verschiedenheit in der absoluten Gleichheit aufheben will.

Läßt sich nun ein solches Paradox denken? Wir wollen

uns nicht übereilen, und wenn über der Beantwortung einer Frage Streit entsteht, so streitet man ja nicht wie auf der Rennbahn, und es ist nicht die Schnelligkeit, sondern die Richtigkeit, welche siegt. Der Verstand denkt es wohl nicht; er kann nicht von selbst darauf verfallen, und wenn es ihm verkündet wird, so kann er es nicht verstehen und merkt bloß, daß es noch sein Untergang werden wird. Insofern hat also der Verstand viel gegen dasselbe einzuwenden, und doch will ja andrerseits der Verstand selbst in seiner paradoxen Leidenschaft seinen eigenen Untergang. Dieser Untergang des Verstandes ist ja nun auch das, was das Paradox will, und so sind sie ja doch im Einverständnis mit einander; aber dieses Einverständnis ist nur im Augenblick der Leidenschaft vorhanden. Wir wollen ein Liebesverhältnis ins Auge fassen, ob es auch nur ein unvollkommenes Bild ist: die Selbstliebe liegt in aller Liebe zu Grund, aber ihre paradoxe Leidenschaft will in ihrer höchsten Steigerung eben ihren eigenen Untergang. Dies will auch die Liebe, und so sind diese zwei Mächte im Einverständnis mit einander, nämlich im Augenblick der Leidenschaft, und diese Leidenschaft ist eben die Liebe. Warum sollte nun der Liebende dies nicht denken können, wenn auch der, welcher in Selbstliebe sich gegen die Liebe sträubt, es weder fassen kann noch wagen darf, da es ja den Untergang bedeutet! So mit der Leidenschaft der Liebe. Wohl ist die Selbstliebe zu Grunde gegangen, aber dessen ungeachtet ist sie nicht vernichtet, sondern gefangen genommen und bildet der Liebe spolia opima; aber sie kann wieder zum Leben kommen, und das wird die Anfechtung der Liebe. So auch mit dem Verhältnis des Paradoxes zum Verstande, nur daß diese Leidenschaft einen andern Namen hat, oder besser: nur daß wir sehen müssen, einen andern Namen für sie zu finden.

Beilage.

Das Aergernis am Paradox.

(Ein akustischer Betrug.)

Wenn das Paradox und der Verstand in dem gemeinsamen Verständnis ihrer Verschiedenheit zusammenstoßen, so ist der Zusammenstoß glücklich wie das Verständnis der Liebe, glücklich in der Leidenschaft, der wir noch keinen Namen gegeben haben und erst später einen solchen geben werden. Ist der Zusammenstoß nicht im Verständnis eingetreten, so ist das Verhältnis unglücklich, und diese (wenn ich so sagen darf) unglückliche Liebe des Verstandes — die aber wohl zu merken nur der unglücklichen Liebe entspricht, welche ihren Grund in mißverstandener Selbstliebe hat; weiter erstreckt sich die Analogie nicht, da die Macht des Zufalls hier nichts vermag — diese können wir bestimmter nennen: das Aergernis.

In seinem tiefsten Grunde ist nun alles Aergernis leidend*). Es ist hier wie bei jener unglücklichen Liebe; selbst wenn die Selbstliebe (und scheint nicht schon dies ein Widerspruch zu sein, daß die Liebe zu sich selbst ein Leiden sei?) in der dummdreisten That, in einer erstaunlichen Leistung sich manifestiert, ist sie leidend, ist sie verwundet, und der Schmerz der Verwundung reizt diese

---

*) Unsere Sprache nennt den Affekt richtig eine Leidenschaft, während wir bei dem Wort Affekt oft zunächst an die konvulsivische Thatkraft denken, die in Erstaunen setzt und darüber vergessen läßt, daß es ein Leiden ist. So ist es z. B. mit Hochmut, Trotz u. s. f.

illusorische Kraftäußerung hervor, welche wie ein Handeln aussieht und leicht täuschen kann, besonders da die Selbstliebe dies geflissentlich verdeckt. Auch dann, wenn sie den Gegenstand der Liebe zu Boden stößt; auch dann, wenn sie sich selbstquälerisch in eine verhärtete Gleichgültigkeit hineinsteigert und sich selbst martert, um diese Gleichgültigkeit zur Schau zu tragen; auch dann, ja auch dann, wenn sie sich einem triumphierenden Leichtsinn hingiebt, weil ihr das glückt (diese Form täuscht am leichtesten): auch dann ist sie leidend. So auch mit dem Aergernis. Es mag sich ausdrücken wie es will, selbst wenn es übermütig den Triumph der Geistlosigkeit feiert, es ist jederzeit leidend; ob nun der Geärgerte geknickt dasitzt und fast wie ein Bettler auf das Paradox hinstiert, sich in seinem Leiden versteinernd, oder ob er sich mit Spott wappnet und mit dem Pfeile des Witzes wie auf Abstand nach demselben zielt — er ist doch leidend und sein Abstand von ihm eingebildet; ob das Aergernis kam und dem Geärgerten den letzten Rest von Trost und Freude entzog, oder ob es ihn stark machte — das Aergernis ist doch leidend; es hat mit dem Stärkeren gestritten, und seiner Kraftstellung entspricht auf dem Gebiete des Körperlichen die Stellung desjenigen, dessen Rücken gebrochen ist — das giebt ja auch eine eigene Art von Geschmeidigkeit.

Indessen können wir wohl zwischen dem leidenden und handelnden Aergernis unterscheiden, ohne doch zu vergessen, daß in dem leidenden Aergernis allezeit so viel Aktivität ist, daß es sich nicht ganz vernichten läßt (denn das Aergernis ist stets eine Handlung, nicht ein Geschehnis), und daß das handelnde jederzeit so schwach ist, daß es nicht vermag, sich von dem Kreuze, an das es festgenagelt ist, loszureißen oder den Pfeil herauszuziehen, durch den es verwundet ist*).

---

*) Auch der Sprachgebrauch weist darauf hin, daß das Aergernis leidend ist. Man sagt: „geärgert werden", dann aber auch: „sich ärgern" und „Aergernis nehmen" (Identität von Handlung und Leiden). Auf griechisch heißt es: σκανδαλίζεσθαι. Dies Wort kommt von σκανδαλον (ein Anstoß) und bedeutet also auch „Anstoß nehmen". Hier zeigt sich zugleich die Richtung deutlich: es ist nicht das Aergernis, welches anstößt, sondern das Aergernis nimmt Anstoß, ist also passiv, wenn auch immerhin so aktiv, daß es selbst Anstoß nimmt. Darum hat der Verstand nicht selbst das Aergernis erfunden; denn das paradoxe Anstoßen,

Weil aber das Aergernis leidend ist, gehört dessen Entdeckung, wenn man so sagen will, nicht dem Verstande, sondern dem Paradox zu; denn wie die Wahrheit index sui et falsi ist, so ist es auch das Paradox, und der Verstand versteht nicht sowohl sich selbst*), er wird vielmehr von dem Paradox verstanden. Während also das Aergernis, wie es sich auch ausdrücken mag, von einem andern Punkt, ja von der entgegengesetzten Kante aus sich vernehmen läßt, so ist es doch das Paradox, welches in demselben wiederhallt, und dies ist ja ein akustischer Betrug. Ist aber das Paradox index und judex sui et falsi; so kann das Aergernis als eine indirekte Probe für die Richtigkeit des Paradoxes angesehen werden; denn das Aergernis ist das falsche Facit, auf das die Unwahrheit konsequenterweise kommen muß, wenn sie mit dem Paradox rechnen will — denn sie muß von dem Paradox abgestoßen werden, falls sie sich nicht aufgiebt und die Bedingung erhält. Der Geärgerte spricht nicht von seinem Eigenen; er spricht mit den Mitteln des Paradoxes, wie der, welcher karikiert, nicht selbst etwas auffindet, sondern nur einen andern verkehrt kopiert. Je tiefer der Ausdruck des Aergernisses in der Leidenschaft ist (es sei handelnd oder leidend), desto mehr zeigt es sich, wie viel das Aergernis dem Paradox schuldet. Das Aergernis ist also nicht eine Erfindung des Verstandes; weit gefehlt; denn so hätte der Verstand ja auch das Paradox zu erfinden im stande sein müssen; nein, durch das Paradox tritt das Aergernis ins Dasein; tritt es aber erst ins Dasein, so haben wir wieder den Augenblick, um den sich ja alles dreht. Wir wollen rekapitulieren. Wenn wir den Augenblick nicht annehmen, so wenden wir uns wieder zu Sokrates zurück, und ihn wollten wir ja eben verlassen, um etwas zu entdecken. Wird der Augenblick statuiert, so ist das Paradox da; denn das Paradox in unendlicher Abbreviatur kann man den Augenblick nennen; mit dem Augenblick wird der Lernende die Unwahrheit; der Mensch welcher sich selbst kannte, wird ratlos über sich selbst und erhält an Stelle seiner Selbsterkenntnis das Sünden-

---

welches der isolierte Verstand entwickelt, entdeckt weder das Paradox noch das Aergernis.

*) So ist der sokratische Satz in Richtigkeit, daß alle Sünde Unwissenheit ist; sie versteht sich nicht in der Wahrheit; daraus folgt aber noch nicht, daß sie nicht auch gut sich selbst in der Unwahrheit wollen kann.

bewußtsein u. s. w.; denn sobald wir nur den Augenblick setzen, ergiebt sich alles von selbst.

Psychologisch betrachtet wird nun das Aergernis sich höchst mannigfaltig nüancieren, je nachdem es mehr aktiv oder passiv bestimmt ist. Es liegt nicht im Interesse der vorliegenden Untersuchung, auf eine nähere Schilderung dieser Phänomene einzugehen; dagegen ist von Wichtigkeit, daß festgehalten wird: alles Aergernis ist seinem Wesen nach ein Mißverständnis des Augenblicks, da es ja ein Aergernis am Paradox und das Paradox wiederum der Augenblick ist.

Die Dialektik des Augenblicks ist nicht schwierig. Von Sokrates aus gesehen, ist er nicht zu sehen und nicht zu unterscheiden; er ist nicht da, ist nicht gewesen und wird nicht kommen; darum ist ja der Lernende selbst die Wahrheit, der Augenblick der Veranlassung nur etwas Beiläufiges, eine Etikette, die nicht wesentlich mit zur Sache gehört; der Augenblick der abschließenden Entscheidung ist eine Thorheit; denn wird die abschließende Entscheidung gesetzt, so wird der Lernende zur Unwahrheit (siehe das früher Gesagte), und dies eben macht ja ein Beginnen im Augenblick notwendig. Der Ausdruck des Aergernisses ist, daß der Augenblick die Thorheit, das Paradox die Thorheit ist. Das ist ja die Forderung des Paradoxes, daß der Verstand das Absurde ist; sie tönt nun durch eine Resonanz aus dem Aergernis heraus. Oder: der Augenblick wird beständig erwartet und man sieht ihn stets darum an, ob er es sei, da der Augenblick eben das Ansehnliche sein soll; da aber das Paradox den Verstand zu dem Absurden gemacht hat, so ist es kein Kennzeichen, daß der Augenblick dem Verstande ansehnlich erscheinen soll.

Das Aergernis bleibt also außerhalb des Paradoxes, und der Grund ist: quia absurdum. Doch hat das Aergernis das nicht entdeckt, da im Gegenteil das Paradox es ist, welches dies entdeckte und es sich nun vom Aergernis bezeugen läßt. Der Verstand sagt, das Paradox sei das Absurde; dies ist aber nur eine Nachäffung, denn das Paradox ist ja das Paradox, quia absurdum. Das Aergernis bleibt außerhalb des Paradoxes und hält die Wahrscheinlichkeit fest, während das Paradox das Unwahrscheinlichste ist. Es ist wieder nicht der Verstand, der dies entdeckt, er schwatzt vielmehr nur dem Paradox seine Worte nach, so wunderlich dies

auch scheint; denn das Paradox sagt selbst: Komödien, Romane und Lügen müssen wahrscheinlich sein, wie sollte aber ich wahrscheinlich sein? Das Aergernis bleibt außerhalb des Paradoxes; was Wunder, da das Paradox das Wunder ist? Das hat der Verstand nicht entdeckt; im Gegenteil, es war das Paradox, das dem Verstande seinen Platz auf dem Verwunderungsstuhl anwies und ihm antwortete: worüber du so verwundert bist, das ist genau so, wie du sagst, und das Verwunderliche ist nur, daß du glaubst, dies sei eine Einwendung; aber die Wahrheit in eines Heuchlers Munde ist mir lieber, als wenn ich sie von einem Engel oder Apostel höre. Wenn der Verstand sich mit seiner Herrlichkeit im Vergleich zum Paradox brüstet, da dies so ganz elend und verachtet sich darstellt, so hat der Verstand das nicht erfunden, sondern das Paradox ist selbst der Erfinder; es überläßt dem Verstande all das Splendide, auch die splendiden Sünden (vitia splendida). Wenn der Verstand sich des Paradoxes erbarmen und ihm zu einer Erklärung verhelfen will, so findet das Paradox sich wohl nicht darein, findet es aber ganz in der Ordnung, daß der Verstand dies thut; sind denn nicht unsere Philosophen dazu da, daß sie die übernatürlichen Dinge werktäglich und trivial machen? Wenn der Verstand das Paradox nicht in seinen Kopf hineinbringen kann, so hat nicht der Verstand das erfunden, sondern das Paradox selbst, das paradox genug war, sich nicht zu entblöden und den Verstand für einen Tölpel und Holzklotz zu erklären, der höchstens zu demselben Ja und Nein sagen kann — was nicht gerade eine gute Theologie abgiebt. So verhält es sich mit dem Aergernis. Alles was es von dem Paradox sagt, hat es von diesem gelernt, wenn es dasselbe auch selbst erfunden zu haben vorgiebt, nämlich mit Hilfe eines akustischen Betrugs.

* * *

Da mag nun einer sagen: „es ist wirklich langweilig mit dir; nun haben wir dieselbe Geschichte wieder; die Aeußerungen, die du dem Paradox in den Mund legst, gehören gar nicht dir an.“ — Wie sollten sie denn mir angehören, da sie ja dem Paradox zugehören? — „Deine Sophisterei kannst du dir ersparen; du verstehst wohl, was ich meine; jene Aeußerungen gehören nicht

dir, sie sind vielmehr wohlbekannt, und jeder weiß, wem sie gehören.“ — O mein Lieber, was du da sagst, schmerzt mich gar nicht, wie du vielleicht meinst, nein, das freut mich außerordentlich; denn ich muß gestehen, es schauderte mich etwas, als ich dieselben niederschrieb; ich kannte mich selbst nicht mehr, daß ich, sonst ziemlich ängstlich und furchtsam, etwas Derartiges zu sagen wagte. Doch, da ja die Aeußerungen nicht von mir sind, willst du mir etwa sagen, wem sie gehören? — „Nichts leichter. Die erste ist von Tertullian, die zweite von Hamann, die dritte von Hamann, die vierte von Laktanz und oft wiederholt, die fünfte aus Shakespeares Komödie Ende gut, alles gut 2. Akt 5. Szene, die sechste von Luther, die siebente eine Replik von König Lear. Du siehst, ich weiß Bescheid und weiß dich mit deinem gestohlenen Gut abzufassen.“ — O, das sehe ich recht wohl; nun willst du mir aber auch vielleicht sagen, ob nicht alle diese Männer von dem Verhältnis des Paradoxes zum Aergernis gesprochen haben, und nun willst du vielleicht in Acht nehmen, daß sie ja nicht die Geärgerten waren, sondern eben die, welche an dem Paradox festhielten, und welche nun doch sprachen, als wären sie die Geärgerten, und daß das Aergernis selbst keinen bezeichnenderen Ausdruck finden kann. Ist das nicht sonderbar, daß das Paradox so dem Aergernis so zu sagen das Brot vom Munde wegnimmt und es zu einer brotlosen Kunst macht, die gar keinen Lohn für ihre Mühe erhält, sondern sich so schnurrig benimmt wie etwa ein Opponent, der in Zerstreutheit den Autor nicht angriffe, sondern verteidigte. Kommt es dir nicht so vor? Ein Verdienst hat jedoch das Aergernis, nämlich, daß es den Unterschied deutlicher herausstellt; denn in jener glücklichen Leidenschaft, der wir noch keinen Namen gegeben haben, ist ja das Verschiedene in gutem Einverständnis mit dem Verstande. Verschiedenheit gehört her, soll in einem Dritten eine Einigung stattfinden; die Verschiedenheit war nun aber die, daß der Verstand sich selbst aufgab und das Paradox sich hingab (halb zog sie ihn, halb sank er hin), und das Verständnis liegt in jener glücklichen Leidenschaft, die wohl noch einen Namen erhält — doch ist das ja das mindeste an der Sache; ob mein Glück auch keinen Namen hat: wenn ich nur glücklich bin, mehr verlange ich nicht.

Kapitel IV.

Der gleichzeitige Schüler.

So ist Gott also als Lehrer aufgetreten (nun setzen wir unsere Dichtung fort); er hat Knechtsgestalt angenommen; einen andern an seiner Statt für sich zu senden, eine hohe Vertrauensperson, konnte ihm nicht genügen, so wenig wie es jenem edlen Könige genügen konnte, an seiner Stelle seinen ersten Vertrauten im Reich zu senden. Doch Gott hatte zugleich einen andern Grund; zwischen Mensch und Mensch ist ja das sokratische Verhältnis das Höchste, das Wahrste. Käme Gott also nicht selbst, so bliebe alles sokratisch; wir erhielten den Augenblick nicht und verlören das Paradox. Gottes Knechtsgestalt ist indessen nicht bloß umgeworfen, sondern wirklich, kein parastatischer Körper, sondern ein wirklicher; und von der Zeit an, da Gott durch den allmächtigen Beschluß seiner allmächtigen Liebe Knecht wurde, hat er so zu sagen sich selbst in seinem Beschluß gefangen und muß nun dabei bleiben (wir reden thörlich), ob er will oder nicht. Er kann also nicht sich selbst verraten. Er hat nicht wie jener König die Möglichkeit, plötzlich zu beweisen, daß er doch König ist, — was doch bei dem Könige keine Vollkommenheit ist (daß er nämlich diese Möglichkeit hat), sondern nur seine Ohnmacht und die Ohnmacht seines Beschlusses aufzeigt, da er eben nicht wirklich werden kann, was er wollte. Während also Gott gar nicht wollen kann, daß er einen andern an seiner Statt sende, möchte er wohl einen vorausschicken können, der den Lernenden aufmerksam machte. Dieser Vorläufer kann nun natürlich nichts davon wissen, was Gott

lehren will; denn Gottes Gegenwart ist ja im Verhältnis zu seiner Lehre nicht das Zufällige, sondern das Wesentliche, und Gottes Gegenwart in menschlicher Gestalt, ja in der geringen Knechtsgestalt ist ja eben die Lehre, und Gott muß ja selbst die Bedingung beischaffen (siehe das erste Kapitel), da ihn anders der Lernende durchaus nicht verstehen kann. Durch einen solchen Vorläufer kann der Lernende also wohl aufmerksam werden, aber auch nicht mehr.

Doch nahm Gott die Knechtsgestalt ja nicht an, um seinen Spott mit den Menschen zu treiben; es kann also nicht seine Absicht sein, so durch die Welt zu gehen, daß nicht ein einziger Mensch das zu wissen bekäme. Er wird also in etwas sich zu erkennen geben, obschon jede akkommodierte Verständlichmachung den ja nichts Wesentliches nützt, der nicht die Bedingung entgegennimmt. Darum wird sie ihm eigentlich nur wider Willen abgenötigt; sie kann ja den Lernenden auch ebenso gut von ihm entfernen, wie sie ihn näher heranziehen kann. Er erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an; aber er kam doch nicht, um als Diener in jedermanns Diensten zu leben und sein Werk auszurichten, ohne dem Herrn oder seinen Mitknechten zu erkennen zu geben, wer er sei; eine solche Feindseligkeit dürfen wir Gott nicht zutrauen. Daß er in Knechtsgestalt war, will also nur besagen, daß er ein geringer Mensch war, der geringe Mann, der sich weder durch weiche Kleider noch einen andern irdischen Vorzug von der Menge der Menschen auszeichnete, der nicht von anderen Menschen zu unterscheiden war, auch nicht für die zahllosen Legionen Engel, welche er zurückließ, als er sich selbst erniedrigte. Wäre er aber auch der reiche Mann gewesen, so mochte seine Sorge doch nicht die sein, welche die Menschen im allgemeinen beschäftigt. Er wollte wohl seines Wegs gehen, unbekümmert um irdische Güter, über sie zu richten und sie auszuteilen, als ein Mensch, der nichts hat und nichts zu besitzen wünscht; unbekümmert um seine Nahrung, wie der Vogel unter dem Himmel dahinlebt; unbekümmert um ein Haus, ein Heim, wie der es ist, der keine Bergestätte und kein Nest hat und auch nicht danach sucht; unbekümmert darum, die Toten zum Grabe zu geleiten. Denn er kehrt sich an nichts, das sonst die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zieht; er ist nicht an ein Weib gebunden, daß er, von ihr berückt, ihr auch wieder gefallen wollte — er sucht nur die Liebe des Schülers.

Alles dies scheint wohl schön, aber geziemt es sich auch? wird dadurch nicht durchbrochen, was sonst von den Menschen gilt? ist es denn in der Ordnung, daß ein Mensch sorglos dahinlebt wie ein Vogel und nicht einmal wie dieser hin und her nach seinem Futter fliegt — ein Mensch, der ja doch für den morgigen Tag besorgt sein muß? Wenn wir Gott dichten wollen, so kann es nicht anders geschehen; was beweist aber ein Gedicht? ist es denn erlaubt, so unstet herumzuwandeln und Quartier zu machen, wo man gerade vom Abend überrascht wird? Die Frage ist: darf ein Mensch dasselbe ausdrücken? wenn nicht, so hat Gott ja nicht das Menschliche realisiert. Ja, wenn er es vermag, so darf er es auch thun; wenn er sich so in des Geistes Dienst verlieren kann, daß es ihm nie einfällt, für Speise und Trank zu sorgen; wenn er seiner selbst sicher ist, daß der Mangel ihn nicht zerstreuen, die Not ihn nicht in seinem Beginnen irre machen und bereuen lassen wird, daß er nicht zuerst verstehen lernte, was ein Kind zu lernen hat, bevor er mehr verstehen wollte: ja, dann darf er es gewiß auch thun, und seine Größe ist herrlicher als die stille Sorglosigkeit der Lilie.

Schon durch diese erhabene Verlorenheit in sein Thun wird der Lehrer die Aufmerksamkeit der Menge auf sich ziehen; unter dieser wird sich auch der Lernende finden, und ein solcher wird wohl zunächst wieder der unteren Schichte des Volkes angehören; denn die Weisen und Gelehrten werden ihm wohl zuerst spitzfindige Fragen vorlegen, ihn zu Kolloquien einladen oder einem Examen unterwerfen, und ihm dann eine feste Stellung mit hinreichendem Auskommen zusichern.

So lassen wir also Gott in der Stadt umhergehen, in welcher er auftrat (welche diese ist, gilt gleich); die Verkündigung seiner Lehre ist ihm sein einziges Lebensbedürfnis, ist ihm Speise und Trank; die Menschen zu lehren ist seine Arbeit, sich um den Lernenden zu bekümmern die Ruhe von der Arbeit; Freunde hat er nicht und hat keine Verwandtschaft, der Lernende ist vielmehr für ihn Bruder und Schwester. Es läßt sich nun leicht denken, daß sich bald ein Gerücht von ihm zusammenwebt, welches die neugierige Menge in sein Garn lockt. Wo er sich zeigen mag, überall schart sich der Haufe um ihn, neugierig zu sehen, neugierig zu hören, begierig, andern wieder zu erzählen, daß man

ihn gesehen und gehört hat. Ist diese neugierige Menge der Lernende? Keineswegs. Oder wenn ein Einzelner aus den in jener Stadt bestellten Lehrern heimlich sich zu Gott begiebt, um in dialektischem Kampfe sich mit ihm zu messen: ist dieser der Lernende? Keineswegs. Wenn der Haufe, oder wenn jener bestellte Lehrer etwas **lernt**, so ist Gott nur, rein sokratisch verstanden, Veranlassung.

Das Auftreten Gottes ist nun die Tagesneuigkeit auf dem Markte wie im Innern des Hauses, in der Ratsversammlung wie im Palaste des Herrschers; es giebt Veranlassung zu manchem thörichten, müßigen Geschwätz, vielleicht auch Veranlassung zu ernsthaftem Nachdenken — aber für den Lernenden ist die Tagesneuigkeit nicht Veranlassung zu etwas Anderem, auch nicht Veranlassung dazu, daß er mit sokratischer Redlichkeit sich in sich vertieft; nein, ihm ist sie das Ewige, der Beginn der Ewigkeit. Eine Tagesneuigkeit der Beginn der Ewigkeit! — wenn Gott sich in einer Herberge hat gebären, in Windeln hüllen, in eine Krippe legen lassen: ist dieser Widerspruch etwa größer als der, daß eine Tagesneuigkeit die Hülle des Ewigen ist, ja in dem angenommenen Fall gleichsam dessen wirkliche Gestalt, so daß der **Augenblick** wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist! Wenn Gott nicht die Bedingung verschafft, dies zu verstehen, wie sollte der Lernende darauf verfallen! Daß aber Gott selbst die Bedingung beischafft, das haben wir ja im Vorausgehenden als die Konsequenz **des Augenblicks** entwickelt und nachgewiesen, daß der Augenblick das Paradox ist, und daß wir ohne dieses nicht weiter kommen, sondern zu Sokrates zurückkehren.

Wir wollen hier sofort darauf achtgeben, daß deutlich wird: auch für den gleichzeitigen Schüler ist die Pointe der Frage, daß ein historischer Ausgangspunkt da ist; denn geben wir hier nicht Acht, so ist die Schwierigkeit an einem späteren Ort (im fünften Kap.) nicht zu überwinden, wenn es sich nämlich um die Situation des Schülers handelt, den wir den Schüler zweiter Hand nennen. Einen historischen Ausgangspunkt für sein ewiges Bewußtsein hat ja auch der Gleichzeitige; er ist ja eben gleichzeitig mit dem Historischen, das nicht nur ein Augenblick der Veranlassung sein will; und dieses Historische will ihn anders als bloß historisch interessieren, es will seine ewige Seligkeit bedingen — ja (wir wollen

die Konsequenzen umkehren), wenn es nicht so ist, so ist jener Lehrer nicht Gott, er ist nur ein Sokrates, der, wenn er sich nicht wie Sokrates benimmt, auch nicht ein Sokrates ist.

Wie kommt nun der Lernende ins Einverständnis mit diesem Paradox, — das will nicht heißen, daß er das Paradox verstünde, sondern nur, daß er versteht: dies ist das Paradox? Wie dies geschieht, haben wir schon aufgezeigt; es geschieht, wenn der Verstand mit dem Paradox glücklich in dem Augenblick zusammenstößt, wo der Verstand sich selbst beiseite schafft und das Paradox sich selbst hingiebt; und das Dritte, worin dies geschieht (denn es geschieht ja nicht durch den Verstand, der abgedankt ist, auch nicht durch das Paradox, das sich hingiebt — also in etwas), das ist jene glückliche Leidenschaft, der wir nun einen Namen geben wollen, ob es uns schon nicht gerade auf den Namen ankommt. Wir nennen sie Glaube. Diese Leidenschaft muß also wohl jene besprochene Bedingung sein, welche das Paradox beischafft. Wir wollen hier nicht vergessen: wenn das Paradox nicht die Bedingung beischafft, so ist der Lernende im Besitz derselben; ist er aber im Besitz derselben, so ist er eo ipso selbst die Wahrheit und der Augenblick nur die Veranlassung (s. das erste Kapitel).

Der gleichzeitig Lernende hat es nun ganz leicht, sich jeden beliebigen historischen Aufschluß zu verschaffen. Doch wollen wir nicht vergessen, daß er, was Gottes Geburt betrifft, im selben Falle ist wie der Schüler zweiter Hand; wollen wir die absolute Genauigkeit des historischen Wissens urgieren, so dürfte ja nur ein Mensch hierüber ganz unterrichtet gewesen sein, das Weib, von dem er sich gebären ließ. Der gleichzeitig Lernende hat es also leicht, historischer Augenzeuge zu werden; zum Unglück jedoch ist der Augenzeuge dadurch, daß er einen historischen Umstand weiß, ja daß er jeden solchen mit der Zuverlässigkeit des Augenzeugen weiß, eben noch nicht Schüler; das kann man ja leicht daraus ersehen, daß dieses Wissen für ihn nichts Andres als das Historische bedeutet. Es zeigt sich hier sofort, daß das Historische im konkreteren Sinne gleichgültig ist. Wir können in Beziehung auf dasselbe Unwissenheit eintreten und die Unwissenheit ein Stück nach dem andern vernichten, historisch das Historische vernichten lassen: wenn nur noch der Augenblick zurückbleibt, nämlich

als Ausgangspunkt für das Ewige, so ist das Paradox zur Stelle. Wenn es also einen Gleichzeitigen gab, der sich den Schlaf bis auf ein Minimum versagte, um jenem Lehrer zu folgen, dem er unablässiger folgte, als der kleine Fisch, der dem Hai folgt; wenn er hundert Spione in seinem Dienste hielt, die überall jenen Lehrer belauerten, mit denen er jeden Abend konferierte, so daß er jenes Lehrers Signalement bis ins geringste Detail kannte und wußte, was er gesagt, wo er sich zu jeder Zeit des Tages aufgehalten; wenn ihn sein Eifer auch das Unbedeutendste als wichtig betrachten ließ: war ein solcher Zeitgenosse der Schüler? Keineswegs. Wenn jemand ihn der historischen Ungenauigkeit zeihen wollte, so konnte er seine Hände waschen — mehr nicht. Wenn ein andrer sich nur um die Lehre bekümmerte, die jener Lehrer gelegentlich vortrug; wenn ihm jedes lehrende Wort, das aus seinem Munde ging, wichtiger war als das tägliche Brot; wenn er hundert andre hielt, jeden Laut aufzufangen, damit ihm ja nichts verloren ginge: wenn er sorgfältig mit diesen konferierte, um die genaueste Darstellung seiner Lehre zuwege zu bringen — war er darum der Schüler? Keineswegs, so wenig als Plato etwas Andres war, denn Sokrates' Schüler. Wenn es einen Zeitgenossen gab, der sich in fremden Landen aufhielt, der erst heimkam, als jener Lehrer nur noch einen Tag oder zwei zu leben hatte; wenn dieser Zeitgenosse wieder durch Geschäfte verhindert wurde, daß er jenen Lehrer zu sehen bekam, wenn er erst zu dessen letzten Zügen kam, da er den Geist aufgeben wollte: konnte ihn diese historische Unwissenheit verhindern, Schüler zu werden, wenn der Augenblick für ihn die Entscheidung der Ewigkeit war? Für jenen ersten Zeitgenossen wäre sein Leben nur eine historische Begebenheit gewesen; für den zweiten hätte seine Lehre die Veranlassung gebildet, daß er sich selbst verstand, und er hätte jenen Lehrer vergessen können (s. das erste Kap.) — denn gegen ein ewiges Verstehen seiner selbst gehalten ist ein Wissen von dem Lehrer ein zufälliges historisches Wissen, eine Gedächtnissache. So lange das Ewige und das Historische außer einander bleiben, ist das Historische nur Veranlassung. Sollte also jener eifrig Lernende, der es doch nicht dazu brachte, Schüler zu werden, mit hohen und immer höheren Worten davon reden, was er jenem Lehrer verdanke, so daß seine Lobrede fast kein Ende nehmen

wollte und deren Vergoldung kaum mehr zu bezahlen wäre, und wollte er uns doch zürnen, wenn wir ihm zu erklären suchten, daß jener Lehrer für ihn bloß veranlassend gewesen sei, so möchte seine Lobrede so wenig wie sein Zorn unsere Untersuchung fördern; denn beide haben denselben Grund: er hatte nicht den Mut, auch nur zu verstehen, und ließ es doch nicht an Dummdreistigkeit fehlen, weiter zu gehen. Mit Fabulieren und Posaunen nach seiner Art betrügt man nur sich selbst und andre, sofern man sich selbst und andern beweist, daß man wirklich Gedanken hat — sintemalen man ja einem andern welche schuldet. Wenn nun aber auch Höflichkeit sonst kein Geld kostet, so ist doch die Höflichkeit jenes Menschen teuer bezahlt; denn die begeisterte Danksagung, bei der es vielleicht nicht ohne Thränen abgeht, ja, die andre zu Thränen rührt, ist ein Mißverständnis; denn die Gedanken, die ein solcher hat, schuldet er gewiß keinem andern, und sein Geschwätz schuldet er auch keinem andern. Ach, wie manchen gab es nicht, der höflich genug war, Sokrates so gar viel schulden zu wollen, und der dessenungeachtet ihm nur auch gar nichts schuldete! Denn der, welcher Sokrates am besten versteht, er versteht gerade, daß er Sokrates nichts schuldet — das war ja Sokrates eben die Hauptsache, und es ist ja so schön von ihm, daß er darauf hingearbeitet hat; und der, welcher glaubt, daß er Sokrates so gar viel schulde, darf sich mit ziemlicher Sicherheit darauf verlassen, daß Sokrates mit Vergnügen ihm die Bezahlung erläßt, da er nicht ohne Betrübnis erfahren möchte, daß er dem Betreffenden ein Betriebskapital gegeben haben soll, damit er so mit ihm wuchere. Verhält sich hingegen das Ganze nicht sokratisch, wie wir ja annehmen, so schuldet der Schüler jenem Lehrer alles (was man Sokrates unmöglich schulden kann, da er ja, wie er selbst sagte, das γεννᾶν nicht vermochte), und diesem Verhältnis läßt sich nicht mit Fabulieren und Posaunen ein Ausdruck geben, sondern nur in jener glücklichen Leidenschaft, die wir den Glauben nennen, deren Gegenstand das Paradox ist; das Paradox vereint aber eben den Gegensatz, es macht das Historische ewig und das Ewige historisch. Wer das Paradox anders versteht, erwirbt sich die Ehre, dasselbe erklärt zu haben, und diese Ehre gewann er dadurch, daß er sich nicht damit begnügte es, zu verstehen.

Es läßt sich nun leicht einsehen (wenn dies überhaupt noch eines Beweises bedarf, da es ja schon darin liegt, daß der Verstand abgedankt ist), daß der Glaube keine Erkenntnis ist; denn alles Erkennen ist entweder ein Erkennen des Ewigen, welches das Zeitliche und Historische als gleichgültig beiseite läßt, oder es ist ein rein historisches Erkennen; und kein Erkennen kann dieses Absurde zum Gegenstand haben, daß das Ewige das Historische sei. Wenn ich Spinozas Lehre erkenne, so bin ich in dem Augenblick, da ich sie erkenne, nicht mit Spinoza beschäftigt, sondern mit seiner Lehre, während ich zu einer andern Zeit historisch mit ihm beschäftigt bin; im Glauben hingegen verhält sich der Schüler zu jenem Lehrer derart, daß er ewig mit dessen historischem Dasein beschäftigt ist.

Nehmen wir nun an, daß es sich so verhalte, wie wir angenommen haben (und ohne das kehren wir ja zu Sokrates zurück), daß jener Lehrer selbst dem Lernenden die Bedingung beischaffe, so wird nicht die Lehre, sondern der Lehrer des Glaubens Gegenstand. Darin liegt ja eben das Sokratische, daß der Lernende den Lehrer von sich stoßen kann, weil er selbst die Wahrheit ist und die Bedingung hat; ja darin lag eben die sokratische Kunst, der sokratische Heroismus, daß er den Menschen dazu verhalf, daß sie dies thun konnten. Der Glaube muß also den Lehrer beständig fest halten. Damit aber der Lehrer die Bedingung geben kann, muß er Gott sein; damit er den Lernenden in den Besitz derselben bringen kann, muß er Mensch sein. Dieser Widerspruch ist wieder Gegenstand des Glaubens und ist das Paradox, der Augenblick. Daß Gott ein für alle Mal den Menschen die Bedingung gegeben habe, ist die ewige sokratische Voraussetzung, die nicht feindlich mit der Zeit zusammenstößt, aber für die Bestimmungen der Zeitlichkeit inkommensurabel ist; der genannte Widerspruch aber besagt, daß der Mensch im Augenblick die Bedingung erhalte, welche als Bedingung für das Verständnis der ewigen Wahrheit eo ipso die ewige Bedingung ist. Verhält es sich anders, so stehn wir wieder bei der sokratischen Erinnerung.

Es ist nun leicht einzusehen (wenn dies überhaupt noch eines Beweises bedarf, da es ja schon daraus folgt, daß der Verstand abgedankt ist), daß der Glaube kein Willensakt ist; denn aller menschliche Wille ist beständig nur innerhalb der Bedingung effektiv.

Wenn ich den Mut habe, es zu wollen, so werde ich das Sokratische verstehen, d. h. ich werde mich selbst verstehen, weil ich sokratisch gesehen im Besitze der Bedingung bin und nun es wollen kann. Bin ich aber nicht im Besitze der Bedingung (und dies nehmen wir ja an, um nicht zu Sokrates zurückkehren zu müssen), so hilft mir all mein Wollen doch zu nichts, ob auch, sobald die Bedingung gegeben ist, wieder gilt, was sokratisch galt.

Der gleichzeitig Lernende ist nun im Besitze eines Vorteils, um den ihn der Spätgeborne, um doch etwas zu thun, gewiß sehr beneiden wird. Der Gleichzeitige kann hingehen und jenen Lehrer betrachten — und so darf er seinen Augen glauben? Ja, warum denn nicht? Aber darf er darum auch glauben, daß er der Schüler sei? Keineswegs; wenn er seinen Augen glaubt, so ist er gerade betrogen, denn Gott ist ja nicht unmittelbar zu kennen. So kann er also seine Augen schließen? Ganz richtig. Wenn dem nun aber so ist, welchen Gewinn hat er dann davon, daß er gleichzeitig ist? Auch wenn er seine Augen schließt, so will er sich doch wohl Gott vorstellen. Kann er das aber durch sich selbst, so ist er im Besitze der Bedingung. Und was er sich vorstellt, wird eine Gestalt sein, die sich dem innern Auge der Seele zeigt; sieht er nun diese, so wird ja die Knechtsgestalt ihn verwirren, sobald er das Auge aufschlägt. Wir wollen weiter gehen: jener Lehrer stirbt ja; nun wohl, so ist er also tot. Was thut nun der, welcher mit ihm gleichzeitig war? Vielleicht hat er sein Bild abgezeichnet; mag sein, er hat auch eine ganze Serie von Bildern, die ihn darstellen und jede Veränderung wiedergeben, welche Alter und Stimmung in der äußern Gestalt jenes Lehrers bewirkt haben mögen; wenn er sie nun betrachtet und sich darüber vergewissert, daß er so aussah, darf er seinen Augen glauben? Ja, warum denn nicht? Aber ist er darum der Schüler? Keineswegs. So kann er sich doch Gott vorstellen? Gott läßt sich aber eben nicht vorstellen, das war es ja, was ihn bewog, in Knechtsgestalt zu kommen; und doch war die Knechtsgestalt kein Betrug; denn wäre dies der Fall, so wäre jener Augenblick nicht der Augenblick, sondern eine Zufälligkeit, eine Erscheinung, die als nur veranlassend im Vergleich zu dem Ewigen unendlich verschwindet. Und wenn der Lernende dieses durch sich selbst sich vorstellig machen könnte, so wäre er ja selbst im Besitze der Bedingung;

er brauchte nur daran gemahnt zu werden, daß er sich Gott so vorstellen solle, wie er es gut konnte, wenn er auch nichts davon wußte. Ist dem aber so, so verschwindet im selben Augenblicke diese Mahnung wie ein Atom in der ewigen Möglichkeit, die in seiner Seele war, die nun wirklich wird, aber als Wirklichkeit wieder sich selbst ewig vorausgesetzt hat.

Wie wird nun der Lernende ein Glaubender oder Schüler? Wenn der Verstand abgedankt wird und er die Bedingung entgegennimmt. Wann empfängt er diese? Im Augenblick. Was wird durch diese Bedingung bedingt? Daß er das Ewige versteht. Eine solche Bedingung muß ja aber eine ewige Bedingung sein. — Im Augenblick also empfängt er die ewige Bedingung, und dies weiß er daher, daß er sie im Augenblick empfangen hat; sonst besinnt er sich ja nur darauf, daß er sie von Ewigkeit hatte. Im Augenblick empfängt er die Bedingung und empfängt sie von jenem Lehrer selbst. Alles Fabulieren und Ausposaunen, daß er, ohne von dem Lehrer die Bedingung zu empfangen, schlau genug war, Gottes Inkognito zu entdecken; daß er das an sich selbst merken konnte, da ihm jedesmal so wunderlich wurde, wenn er jenen Lehrer sah; daß so ein Etwas in jenes Lehrers Stimme und Miene war u. s. w. — alles das ist Gewäsch, durch das man nicht Schüler wird, sondern nur Gottes spottet.*) Jene Gestalt war kein Inkognito, und wenn Gott durch seinen allmächtigen Beschluß, der seiner Liebe gleichkommt, dem Geringsten gleich sein will, so soll kein Gastwirt und auch kein Philosophieprofessor sich einbilden, daß er der Schlaukopf sei, etwas zu merken, wenn ihm nicht Gott selbst die Bedingung geben will. Und wenn Gott in Knechtsgestalt seine allmächtige Hand ausstreckt, so soll der, welcher dabei steht und gafft und in Erstaunen gerät, sich nicht einbilden,

---

*) Jede Bestimmung, welche Gott unmittelbar kenntlich sein läßt, ist wohl ein Approximations-Meilenstein, zählt aber nicht vorwärts, sondern rückwärts, nicht zum Paradox hin, sondern vom Paradox her, zurück, vorbei an Sokrates und der sokratischen Unwissenheit. Hierauf hat man wohl zu achten, damit es einem in der Welt des Geistes nicht gehe, wie jenem Wanderer, dem ein Engländer auf die Frage, ob dieser Weg nach London führe, bejahend antwortete, der aber doch nicht nach London kam, — der Engländer hatte ihm nämlich nicht gesagt, er müsse sich umwenden, da er eben im Zuge sei, von London fortzugehen.

daß er darum der Schüler sei, weil er so erstaunt ist und andre um sich sammeln kann, die über seiner Erzählung wieder in Erstaunen geraten. Wenn Gott nicht selbst die Bedingung giebt, so wüßte der Lernende schon von Beginn an, wie es sich mit Gott verhält, wenn er auch nicht wüßte, daß er dies weiß; und jenes Andre ist nicht das Sokratische, sondern steht unendlich tiefer.

Für den Schüler aber ist die äußere Gestalt (nicht deren Detail) nicht gleichgültig. Sie ist, was der Schüler gesehen und mit den Händen betastet hat; aber die Gestalt ist nicht insofern von Wichtigkeit, als er darum aufhörte, Glaubender zu sein, wenn es ihm begegnete, daß er eines Tags den Lehrer auf der Gasse sähe und ihn nicht sofort kennte, oder wohl gar eine Strecke Weges an seiner Seite ginge, ohne sofort darauf aufmerksam zu werden, daß er es sei. Dem Schüler aber gab Gott die Bedingung, es zu sehen, und öffnete ihm das Auge des Glaubens. Es war jedoch eine gefährliche Sache, diese äußere Gestalt zu sehen: man ging mit ihm um wie mit seinesgleichen und sah in jedem Moment, wo der Glaube nicht zur Stelle war, eben die Knechtsgestalt. Wenn also der Lehrer von dem Schüler weggestorben ist, so kann wohl das Gedächtnis die Gestalt vor Augen stellen; nicht aber darum glaubt er, sondern weil er von dem Lehrer die Bedingung entgegennahm, deshalb sieht er in seinem genauen Erinnerungsbild wieder Gott. So der Schüler, der wohl weiß, daß er ohne die Bedingnng nichts gesehen hatte, da das erste, was er verstand, das war, daß er selbst die Unwahrheit war.

So ist ja der Glaube ebenso paradox wie das Paradox? Ganz richtig! wie sollte er denn sonst im Paradox seinen Gegenstand haben und in seinem Verhältnis zu diesem glücklich sein? Der Glaube selbst ist ein Wunder, und alles, was von dem Paradox gilt, gilt auch von dem Glauben. Innerhalb dieses Wunders verhält sich jedoch alles wieder sokratisch, so aber, daß das Wunder nie gehoben wird, welches darin besteht, daß die ewige Bedingung in der Zeit gegeben worden ist. Alles verhält sich wieder sokratisch; denn das Verhältnis zwischen dem einen Zeitgenossen und dem andern Zeitgenossen, sofern beide Glaubende sind, ist ganz sokratisch: keiner schuldet dem andern etwas, sondern beide alles Gott.

* * *

Da mag nun einer sagen: „So hat also der Gleichzeitige durch seine Gleichzeitigkeit durchaus keinen Vorzug; und doch, wenn wir das Auftreten Gottes so auffassen, wie du es aufgefaßt hast, so liegt es ja so nahe, das gleichzeitige Geschlecht darüber selig zu preisen, daß es ihn sah und hörte." — Gewiß liegt das nahe, so nahe, denke ich, daß jenes Geschlecht sich wohl auch selig gepriesen hat; das sollten wir doch wohl annehmen, sonst war es ja nicht selig; und wenn wir es selig preisen, so kann das nur den Sinn haben, daß man unter denselben Umständen hätte selig werden können, wenn man anders gehandelt hätte. Ist dem aber so, so kann es ja bei näherem Zusehen einen sehr verschiedenen Sinn haben, diese Zeit selig zu preisen, ja zuletzt mag dies vielleicht durchaus zweideutig werden. Wenn, wie in alten Chroniken zu lesen ist, ein Kaiser seine Hochzeit acht Tage lang feierte, durch Festlichkeiten, die ihresgleichen nicht mehr sahen, so daß die Luft, die man einatmete, von Wohlgerüchen gewürzt war und beständig vom Klange des Saitenspiels und Gesangs erzitterte, der die köstlichen Genüsse verherrlichte, und die Königin, ob man sie bei Tag oder bei Nacht sah (denn die Nacht war durch der Fackeln Schein hell wie der Tag), liebreizender und holdseliger war als irgend ein irdisches Weib, und das Ganze eine Fata Morgana, wunderbar wie des kühnsten Wunsches noch kühnere Erfüllung — wir wollen annehmen, daß dies sich so begeben habe und wir uns mit dem nüchternen Berichte des Geschehenen begnügen müssen: sollten wir da nicht, menschlich gesprochen, die Zeitgenossen glücklich preisen? die Zeitgenossen, d. h. die, welche es sahen und hörten und mit Händen griffen; denn was nützte es sonst, Zeitgenosse zu sein? Die Herrlichkeit der kaiserlichen Hochzeit und der Ueberfluß an Genuß war ja unmittelbar zu sehen und hinzunehmen, so daß der, welcher im strengsten Sinne gleichzeitig war, dies also auch sah und sein Herz daran erfreute. Wenn nun aber die Herrlichkeit andrer Art wäre, so daß sie nicht unmittelbar zu sehen wäre, was hülfe es da, Zeitgenosse zu sein? man ist ja darum noch nicht gleichzeitig mit der Herrlichkeit. Einen solchen Zeitgenossen könnte man also wohl nicht selig nennen, man könnte seine Augen und Ohren nicht beglückwünschen, da er ja nicht gleichzeitig war und von der Herrlichkeit nichts sah und hörte; und das hätte seinen Grund

doch nicht darin, daß ihm Zeit und Gelegenheit (unmittelbar verstanden) versagt gewesen wäre, sondern in etwas anderem, dessen er ermangeln konnte, ob auch sein Dasein im höchsten Grade von der Gelegenheit, zu sehen und zu hören, begünstigt gewesen wäre, ob er auch (unmittelbar verstanden) dieselbe nicht unbenützt gelassen hätte. Was soll nun aber das heißen, daß man gleichzeitig sein kann, ohne doch gleichzeitig zu sein? daß man also Zeitgenosse sein, diesen Vorteil (unmittelbar verstanden) gebrauchen und doch Nicht-Zeitgenosse sein kann? Was soll das andres heißen, als daß man mit einem solchen Lehrer, einer solchen Begebenheit eben überhaupt nicht unmittelbar gleichzeitig sein kann, so daß der wirklich Gleichzeitige nicht kraft der unmittelbaren Gleichzeitigkeit, sondern durch etwas andres wirklich gleichzeitig geworden ist. Also: der Gleichzeitige kann dessenungeachtet der Nicht-Gleichzeitige sein; der wirklich Gleichzeitige ist dies nicht kraft der unmittelbaren Gleichzeitigkeit; ergo muß auch der Nicht-Gleichzeitige (unmittelbar verstanden) durch dies andre, durch das der Gleichzeitige der Wirklich-Gleichzeitige wird, der Gleichzeitige werden können. Der Nicht-Gleichzeitige (unmittelbar verstanden) ist ja aber der Spätere; so muß also der Spätere der wirklich Gleichzeitige werden können. Oder heißt das „gleichzeitig sein“, ist das der Gleichzeitige, den wir preisen, wenn einer sagen kann: „ich aß und trank vor seinen Augen; jener Lehrer lehrte in unsern Gassen; ich sah ihn manchmal; es war ein unansehnlicher Mann von geringer Herkunft, und nur wenige Einzelne glaubten in ihm das Außerordentliche zu finden, das ich durchaus nicht in ihm entdecken konnte, obgleich ich es doch mit jedem aufnehmen kann, wenn es auf die Gleichzeitigkeit mit ihm ankommt“ ...? Oder heißt das „gleichzeitig sein“, ist der Gleichzeitige der, zu dem Gott, wenn sie einmal in einem andern Leben zusammentreffen sollten und er sich auf seine Gleichzeitigkeit berufen wollte, sagen muß: „ich kenne dich nicht“ ...? Und dies war ja in Wahrheit ebenso wahr wie das andre, daß jener Gleichzeitige den Lehrer nicht gekannt hatte, was nur der Glaubende (der nicht unmittelbar Gleichzeitige) thut, der von dem Lehrer selbst die Bedingung entgegennahm und ihn daher erkannte, wie er von ihm erkannt war. — „Warte nun einen Augenblick; wenn du so im Reden fortmachst, so kann ich ja nie zum Worte kommen; du sprichst ja,

als disputiertest du um den Doktorgrad; ja, du sprichst wie ein Buch, und zum Unglück für dich wie ein ganz bestimmtes Buch; denn du hast nun wieder, mag es mit Wissen und Willen geschehen sein oder unwissentlich, einige Worte einfließen lassen, die dir nicht zugehören, die auch nicht von dir den Sprechenden in den Mund gelegt, sondern allen wohlbekannt sind, nur daß du statt des Pluralis den Singularis brauchst. Die Bibelworte (denn es sind Bibelworte) lauten so: ‚wir aßen und tranken vor seinen Augen und er lehrte in unsern Gassen‘ — ‚wahrlich ich kenne euch nicht‘. Doch es möge damit sein Bewenden haben; wenn du aber daraus, daß jener Lehrer zu dem Einzelnen spricht, ‚ich kenne dich nicht‘, schließest, daß er mit dem Lehrer nicht gleichzeitig gewesen sei und den Lehrer nicht gekannt habe, erschließt du da nicht zu viel? Nehmen wir jenen Kaiser, von dem du sprachst; wollte er einem Menschen, der darauf bestände, daß er bei jener herrlichen Hochzeit zugegen gewesen sei, antworten: ‚ich kenne dich nicht‘: hätte jener Kaiser damit bewiesen, daß der andere wirklich nicht zugegen, gleichzeitig gewesen sei?“ — Keineswegs hätte jener Kaiser dies bewiesen; aufs höchste hätte er bewiesen, daß er ein Thor sei, der sich nicht damit begnügen wollte, wie Mithridates den Namen jedes seiner Soldaten zu kennen, der sogar alle Zeitgenossen kennen und danach, daß er sie wiedererkannte, darüber aburteilen wollte, ob ein Einzelner mit ihm gleichzeitig gewesen sei. Der Kaiser war ja unmittelbar zu kennen, darum konnte der Einzelne ihn auch kennen, ohne daß der Kaiser ihn zu kennen brauchte; jener Lehrer aber, von dem wir sprachen, war nicht unmittelbar zu kennen, sondern nur, wenn er die Bedingung dazu gab. Wer die Bedingung empfing, empfing sie von ihm selbst; so muß also jener Lehrer jeden kennen, der ihn kennt, und der Einzelne kann den Lehrer nur dadurch kennen lernen, daß er selbst von ihm erkannt wird. Ist das nicht so, und siehst du vielleicht sofort, was damit zugleich gesagt ist? Ist der Glaubende der Glaubende, der, welcher Gott dadurch kennen lernt, daß er die Bedingung von diesem selbst empfängt, so muß der Spätere durchaus im selben Sinne die Bedingung von ihm selbst empfangen und kann sie nicht aus zweiter Hand entgegen nehmen; sollte dies stattfinden, so müßte ja die zweite Hand Gott selbst sein, und in dem Fall ist ja absolut nichts

über diese zweite Hand gesagt. Erhält aber der Spätere die Bedingung von Gott selbst, so ist er der Gleichzeitige, der wirklich Gleichzeitige, was ja nur der Gläubige und was jeder Gläubige ist. — „Was du da sagst, das sehe ich wohl ein; ich fasse bereits die weitreichenden Konsequenzen ins Auge und es verwundert mich nur, daß ich nicht selbst darauf gekommen bin; ich gäbe viel, wenn ich der wäre, welcher dies gefunden hat.“ — Und doch gäbe ich noch mehr, wenn ich es ganz verstanden hätte; das beschäftigt mich mehr, als wer darauf gekommen ist. Ganz habe ich es noch nicht verstanden, wie du sofort sehen wirst, und es freut mich nur, daß du mir wohl helfen wirst, da du ja sofort das Ganze verstanden hast. Doch wenn du es erlaubst, so will ich dir an dieser Stelle das geben, was die Rechtsgelehrten ein Duplikat nennen, ein Duplikat von dem, was ich selbst bisher entwickelt und verstanden habe. Und wenn ich dies Duplikat ausfertige, so sieh du selbst auf dein Recht und vertritt dasselbe; dazu entbiete ich dich jetzt sub poena praeclusi et perpetui silentii. — Die unmittelbare Gleichzeitigkeit kann nur veranlassend sein. a. Sie kann die Veranlassung dazu werden, daß der Gleichzeitige ein historisches Wissen bekommt. In dieser Hinsicht ist der Zeitgenosse der kaiserlichen Hochzeit besser daran als der Zeitgenosse des Lehrers, da dieser letztere nur die Gelegenheit erhält, die Knechtsgestalt oder aufs höchste die eine oder andre besondere That zu sehen, von der er nie mit Sicherheit weiß, ob er sie bewundern oder ob er sich darüber ärgern soll, daß er selbst zum Narren gehalten wird; denn dazu wird er jenen Lehrer kaum bringen, daß er sie wiederhole, wie es etwa ein Tausendkünstler thut, damit der Zuschauer Gelegenheit habe, dem besser auf die Spur zu kommen, wie die Sache zugeht. b. Sie kann die Veranlassung dazu werden, daß der Gleichzeitige sich sokratisch in sich selbst vertieft; dadurch geht die Gleichzeitigkeit als ein Nichts unter in dem Ewigen, das er in sich selbst entdeckt. c. Endlich (und dies ist ja unsere Annahme, damit wir nicht wieder zu Sokrates zurückkehren müssen): sie wird Veranlassung dazu, daß der Gleichzeitige als die Unwahrheit von Gott die Bedingung entgegennimmt und nun mit des Glaubens Augen die Herrlichkeit sieht. Ja, selig gepriesen sei ein solcher Gleichzeitiger. Doch ist ein solcher ja nicht Augenzeuge (unmittelbar verstanden), sondern

als Glaubender ist er der Gleichzeitige, in des Glaubens Autopsie. In dieser Autopsie ist aber wieder jeder Nicht-Gleichzeitige (unmittelbar verstanden) der Gleichzeitige. Wenn also ein Späterer, vielleicht sogar gerührt über seiner eigenen Schwärmerei, der Gleichzeitige (unmittelbar verstanden) zu sein wünscht, so beweist er, daß er ein Betrüger ist, wie der falsche Smerdes daran kenntlich, daß er keine Ohren hat — nämlich keine Ohren des Glaubens, ob ihm auch die Eselsohren lang genug vorstehen können, mit denen man ganz wohl als Gleichzeitiger (unmittelbar verstanden) zuhören kann, ohne doch zum Gleichzeitigen zu werden. Wenn ein Späterer dabei bleibt, von der Herrlichkeit des Gleichzeitigseins (unmittelbar verstanden) zu fabeln, und beständig sich auf die Reise machen möchte, um gleichzeitig zu werden, so muß man ihn wohl gehen lassen; siehst du aber näher zu, so kannst du leicht an seinem Gang und an dem Weg, den er einschlägt, sehen, daß er nicht auf die Schrecknisse des Paradoxes zugeht, sondern wie ein Tanzmeister abspringt, um noch rechtzeitig zu jener kaiserlichen Hochzeit zu kommen. Und giebt er auch seiner Expedition einen heiligen Namen, und schwatzt er auch einen Haufen zusammen, damit sie die Wanderung in Kompagnie antreten, so entdeckt er doch kaum das Heilige Land (unmittelbar [?] verstanden), da dies weder auf der Landkarte noch auf der Erde gefunden wird, sondern seine Reise ist ein Spaß wie das Kinderspiel: einem zur Großmutter Thüre zu folgen. Und gönnt er sich auch keine Ruhe, weder Tag noch Nacht, und läuft er stärker, als ein Pferd laufen und ein Mann lügen kann, so läuft er doch nur mit der Leimrute, will den Vogelfänger spielen und weiß nicht, was er thut; denn kommt der Vogel nicht zu ihm, so hilft es ihm doch sicherlich nichts, demselben mit der Leimrute nachzulaufen. — Nur in einer Beziehung könnte ich mich versucht fühlen, den Gleichzeitigen (unmittelbar verstanden) gegenüber dem Späteren glücklich zu preisen. Nehmen wir nämlich an, daß zwischen jener Begebenheit und dem Leben des Späteren Jahrhunderte verliefen, so möchte wohl unter den Menschen viel Geschwätz über diese Sache entstanden sein, und so dummes Geschwätz, daß die unwahren und verwirrenden Gerüchte, die der Gleichzeitige (unmittelbar verstanden) zu überstehen hatte, die Möglichkeit des rechten Verhaltens diesem nicht so schwierig machen mochten; dies

umsomehr, da nach menschlicher Wahrscheinlichkeit das hundertjährige Echo wie das Echo in einzelnen unserer Kirchen nicht nur ein Gewäsch um den Glauben waschen, sondern auch den Glauben zu einem Gewäsch verwaschen möchte; und das konnte doch in der ersten Generation nicht geschehen, in der der Glaube sich in seiner ganzen Ursprünglichkeit zeigen und durch den Gegensatz leicht von allem andern zu scheiden sein mußte.

Zwischenspiel.

Ist das Vergangene notwendiger als das Zukünftige?

oder:

Ist das Mögliche durch seine Verwirklichung notwendiger geworden, als es zuvor war?

* * *

Mein lieber Leser! Wir nehmen nun an, jener Lehrer habe sich gezeigt, er sei gestorben und begraben worden, und es gehe nun einige Zeit zwischen Kapitel IV und V vorbei. So trifft es sich oft in einer Komödie, daß zwischen zwei Akten ein Zeitraum von mehreren Jahren liegt. Um das Dahinschwinden der Zeit anzudeuten, läßt man nun bisweilen das Orchester eine Symphonie oder etwas andres derart spielen; man verkürzt also die Zeit damit, daß man sie ausfüllt. Aehnlich habe ich mirs hier gedacht; ich will die Zwischenzeit dadurch ausfüllen, daß ich die aufgeworfene Frage erwäge. Wie lange die Zwischenzeit andauern soll, kannst du selbst bestimmen; um aber doch etwas auszumachen, wollen wir, wenn es dir recht ist, annehmen, es seien eben 1843 Jahre verflossen. Du siehst, daß ich mir der Illusion zuliebe ordentlich Zeit nehme; denn 1843 Jahre ist doch ein selten vergönnter Ueberfluß an Zeit, der mich leichtlich in eine Verlegenheit bringt, derjenigen gerade entgegengesetzt, in der sich unsere Philosophen befinden, denen ja die Zeit nur noch erlaubt, Andeutungen zu machen; — auch jener entgegengesetzt, in der sich der

Historiker befindet, welchen zwar nicht der Stoff, aber die Zeit im Stiche läßt. Findest du, daß ich etwas weitläufig werde und wiederholt dasselbe sage — wohlgemerkt „über dasselbe" —, so mußt du bedenken, daß das nur der Illusion zuliebe geschieht. Dann wirst du mir meine Weitläufigkeit nicht beanstanden und sie dir auf eine ganz anders zufriedenstellende Weise erklären, als wenn du auf die Vermutung verfallen solltest, ich erlaube mir zu meinen, daß diese Sache etwa der Erwägung, auch deiner Erwägung bedürfte, und ich habe dich etwa im Verdacht, daß du dich in dieser Beziehung selbst nicht recht verstündest, während ich doch in keiner Weise bezweifle, daß du die neueste Philosophie völlig verstanden und ihr beigepflichtet hast. Diese aber scheint, wie überhaupt die neueste Zeit, an der sonderbaren Distraktion zu leiden, daß sie die Ausführung mit der Ueberschrift verwechselt; denn wer leistete so Wunderbares und so wunderbar Großes wie die neueste Philosophie — in Ueberschriften!

* * *

§ 1.

Das Werden.

Wie verändert sich das, was wird? oder worin besteht die Veränderung des Werdens (κίνησις)? Jede andre Veränderung (αλλοίωσις) setzt voraus, daß das, mit dem die Veränderung vor sich geht, da ist, ob auch die Veränderung die wäre, daß es aufhörte zu sein. Mit dem Werden verhält es sich nicht so; denn wenn der Werdende nicht in der Veränderung des Werdens in sich selbst unverändert verbleibt, so ist das Werdende nicht dieses Werdende, sondern ein andres, und die Frage verschuldet eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, indem der Fragende in dem gegebenen Falle entweder mit der Veränderung des Werdens eine andre sieht, die ihm die Frage verwirrt, oder von dem Werdenden fälschlich absieht und darum nicht im stande ist zu fragen. Wenn ein Plan in sich selbst verändert wird, während er wird, so ist es nicht dieser Plan, der wird; erhält er dagegen unverändert Dasein, welches ist dann die Veränderung in dem Werden? Diese Veränderung ist also nicht im Wesen, sondern im Sein; es ist die Bewegung von dem Nichtdasein zum Dasein. Dieses Nichtdasein

aber, welches das Werdende verläßt, muß ja auch da=sein; anders „verbliebe ja das Werdende im Werden nicht unverändert", außer sofern es überhaupt nicht gewesen wäre. Dann wäre die Veränderung des Werdens wieder aus einem andern Grunde von jeder andern Veränderung absolut verschieden, da es ja überhaupt keine Veränderung wäre, denn jede Veränderung hat allezeit ein Etwas zur Voraussetzung. Ein solches Sein aber, das doch Nicht=Sein ist, ist ja die Möglichkeit, und ein Sein, das Sein ist, ist das wirkliche Sein oder die Wirklichkeit; und die Veränderung des Werdens ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Kann das Notwendige werden? Das Werden ist eine Veränderung; das Notwendige kann aber durchaus nicht verändert werden, da es sich jederzeit zu sich selbst verhält und zu sich selbst auf dieselbe Weise verhält. Alles Werden ist ein Leiden, und das Notwendige kann nicht leiden, nicht das Leiden der Wirklichkeit leiden, welches darin besteht, daß das Mögliche (nicht bloß das Mögliche, welches ausgeschlossen, sondern auch das Mögliche, welches angenommen wird) sich in dem Augenblick, da es wirklich wird, als nichts erweist, da durch die Wirklichkeit die Möglichkeit zu nichte gemacht wird. Alles was wird, beweist aber durch das Werden, daß es nicht notwendig ist; denn das Einzige, das nicht werden kann, ist das Notwendige, weil das Notwendige ist.

Ist nun die Notwendigkeit nicht die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit? — Was sollte dies heißen? Möglichkeit und Wirklichkeit sind nicht im Wesen, sondern im Sein verschieden; wie sollte nun aus dieser Verschiedenheit als Einheit die Notwendigkeit sich bilden, da ja diese doch nicht eine Seinsbestimmtheit ist, sondern eine Wesensbestimmtheit? denn das Wesen des Notwendigen ist eben, daß es ist. In diesem Falle würde ja Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie zur Notwendigkeit würden, zu einem absolut andern Wesen, und das ist keine Veränderung; und dadurch, daß sie zur Notwendigkeit oder zum Notwendigen würden, würde das Einzige werden, das eben dem Werden entnommen ist, und das ist ebenso unmöglich wie in sich selbst widerspruchsvoll. (Der aristotelische Satz: „es ist möglich", „es ist möglicherweise nicht", „es ist nicht möglich." — Epikurs Lehre von den falschen und wahren Sätzen greift störend in diese Gedanken ein, da in ihr ja auf das Wesen, nicht auf das Sein

reflektiert und folglich auf diesem Wege kein Resultat in betreff des Zukünftigen erzielt wird.)

Die Notwendigkeit steht ganz für sich beiseite; es wird schlechthin nichts mit Notwendigkeit, so wenig als die Notwendigkeit wird oder als etwas dadurch, daß es wird, das Notwendige wird. Es ist schlechthin nichts da, weil es notwendig ist, sondern das Notwendige ist da, weil es notwendig ist, oder weil das Notwendige ist. Das Wirkliche ist nicht notwendiger als das Mögliche, denn das Notwendige ist von beiden absolut verschieden. (Des Aristoteles Lehre von den zwei Arten des Möglichen im Verhältnis zum Notwendigen. Der Fehler liegt darin, daß er mit dem Satze beginnt: alles Notwendige ist möglich. Nur um dem zu entgehen, daß er das Widersprechende, ja das Sichselbstwidersprechende vom Notwendigen aussagen müßte, hilft er sich dadurch, daß er zwei Arten des Möglichen annimmt, anstatt aufzudecken, daß sein erster Satz unrichtig war, da das Mögliche sich nicht von dem Notwendigen prädizieren läßt.)

Die Veränderung des Werdens ist die Wirklichkeit; der Uebergang geschieht durch die Freiheit. Kein Werden ist notwendig; nicht bevor es wurde, denn so kann es nicht werden; nicht nachdem es geworden ist, denn dann ist es nicht geworden.

Alles Werden geschieht mit Freiheit, nicht infolge von Notwendigkeit; nichts, das wird, wird aus einem Grunde, alles aus einer Ursache. Jede Ursache endet in einer freiwirkenden Ursache. Das Täuschende in den Zwischenursachen ist, daß sie dem Werden den Schein der Notwendigkeit geben; ihre Wahrheit ist, daß sie als selbst geworden definitiv auf eine freiwirkende Ursache zurückweisen. Selbst die Konsequenz eines Naturgesetzes erklärt keine Notwendigkeit des Werdens, sobald definitiv auf das Werden reflektiert wird. Mit den Aeußerungen der Freiheit verhält sichs ebenso, sobald man sich nicht von deren Aeußerungen betrügen läßt, sondern auf ihr Werden reflektiert.

§ 2.

Das Historische.

Alles, was geworden ist, ist eo ipso historisch; wenn sich auch nichts weiter historisch von demselben prädizieren läßt, das

entscheidende Prädikat des Historischen läßt sich doch prädizieren: daß es geworden ist. Das, dessen Werden das simultane Werden ist (das Nebeneinander, der Raum), hat keine andere Geschichte als diese; aber selbst so betrachtet (en masse), abgesehen von dem, was eine geistreichere Betrachtung in speciellerem Sinne die Geschichte der Natur nennt, hat die Natur Geschichte.

Das Historische ist aber das Vergangene (denn das Gegenwärtige im Konfinium mit dem Zukünftigen ist noch nicht historisch geworden); wie kann man nun sagen, daß die Natur, obschon unmittelbar gegenwärtig, historisch sei, wenn man dabei nicht jene geistvollere Betrachtung im Sinn hat? Die Schwierigkeit kommt daher, daß die Natur zu abstrakt ist, um im strengeren Sinne in Beziehung auf die Zeit dialektisch zu sein. Dies ist die Unvollkommenheit der Natur, daß sie nicht in einem andern Sinne Geschichte hat; und ihre Vollkommenheit ist, daß sie doch in einem abgeblaßten Sinne solche hat (sofern sie nämlich geworden ist, also eine Vergangenheit ist; sofern sie ist, ist sie Gegenwart), während die Vollkommenheit des Ewigen die ist, daß es keine Geschichte hat, und es das Einzige ist, das ist und doch absolut keine Geschichte hat.

Das Werden kann jedoch in sich eine Verdoppelung enthalten: eine Möglichkeit des Werdens innerhalb seines eigenen Werdens. Hier liegt das Historische im strengeren Sinne, das in Beziehung auf die Zeit dialektisch ist. Das Werden, das hier gemeinsam ist mit dem Naturwerden, ist eine Möglichkeit, eine Möglichkeit, die für die Natur deren ganze Wirklichkeit ist. Dies eigentlich historische Werden ist aber doch innerhalb eines Werdens; dies muß beständig festgehalten werden. Das speciellere historische Werden wird durch eine relativ freiwirkende Ursache, die wieder definitiv auf eine absolut freiwirkende Ursache hinweist.

§ 3.

Das Vergangene.

Was geschehen ist, das ist geschehen und kann nicht wieder ungeschehen gemacht werden (der Stoiker Chrysipp — der Megariker Diodor). Ist diese Unveränderlichkeit die der Notwendigkeit? Die Unveränderlichkeit des Vergangenen ist durch

eine Veränderung zuwege gebracht, durch die Veränderung des Werdens; eine solche Unveränderlichkeit aber schließt ja nicht alle Veränderung aus, da sie diese nicht ausgeschlossen hat; denn alle Veränderung ist ja (dialektisch in Beziehung auf die Zeit) nur dadurch ausgeschlossen, daß sie jeden Augenblick ausgeschlossen ist. Will man das Vergangene für notwendig halten, so muß man eben vergessen, daß es geworden ist; sollte aber eine solche Vergeßlichkeit vielleicht auch notwendig sein?

Was geschehen ist, das ist geschehen; wie es geschehen ist, so ist es unveränderlich; ist aber diese Unveränderlichkeit die Notwendigkeit? Die Unveränderlichkeit des Vergangenen besteht darin, daß dessen wirkliches So nicht anders werden kann; folgt aber daraus, daß dessen mögliches Wie nicht anders geworden sein konnte? Hingegen besteht die Unveränderlichkeit des Notwendigen darin, daß es sich beständig zu sich selbst und zu sich selbst auf dieselbe Weise verhält; daß es jede Veränderung ausschließt und sich nicht mit der Unveränderlichkeit des Vergangenen begnügt, die nicht nur, wie wir zeigten, in Beziehung auf eine frühere Umänderung sich dialektisch verhält, sondern auch in Beziehung auf eine höhere Veränderung, durch die sie aufgehoben wird, sich dialektisch verhalten muß (z. B. in Beziehung auf die Reue, die eine Wirklichkeit aufheben will).

Das Zukünftige ist noch nicht geschehen; aber darum eben ist es nicht weniger notwendig als das Vergangene, da das Vergangene dadurch, daß es geschah, nicht notwendig wurde, sondern im Gegenteil dadurch, daß es geschah, zeigte, daß es nicht notwendig war. Wäre das Vergangene notwendig geworden, so dürfte man daraus für das Zukünftige nicht das Gegenteil erschließen; umgekehrt würde daraus folgen, daß das Zukünftige auch notwendig wäre. Wenn die Notwendigkeit nur an einem einzigen Punkte eintreten könnte, so dürfte von dem Vergangenen und Zukünftigen nicht mehr die Rede sein. Ob man das Zukünftige voraussagen (prophezeien) oder ob man die Notwendigkeit des Vergangenen verstehen will, gilt ganz gleich, und es ist nur Modesache, daß einem Geschlecht das eine plausibler erscheint, als das andre. Das Vergangene ist ja geworden; das Werden ist die Veränderung der Wirklichkeit, die durch Freiheit geschieht. Wenn nun das Vergangene notwendig geworden wäre, so würde

es nicht mehr der Freiheit zugehören, also dem nicht mehr zugehören, durch das es geworden ist. Mit der Freiheit wäre es da übel bestellt; man möchte lachen und weinen über sie; denn sie trüge die Schuld für etwas, das ihr gar nicht zugehörte; sie brächte hervor, was die Notwendigkeit verschlänge; die Freiheit selbst würde zur Illusion, und nicht minder das Werden; die Freiheit wäre eine Hexerei, das Werden blinder Allarm.*)

*) Die prophezeiende Generation verschmäht das Vergangene und will nicht auf das Zeugnis der Schriften hören; die Generation, welche geschäftig ist, die Notwendigkeit des Vergangenen zu verstehen, will nicht gern um das Zukünftige befragt werden. Beider Benehmen ist ganz konsequent; denn jede könnte ja an ihrem Gegner Gelegenheit haben, zu sehen, wie thöricht ihr Benehmen ist. Die von Hegel erfundene absolute Methode ist schon in der Logik eine bedenkliche Sache, ja eine glänzende Tautologie; sie ist dem wissenschaftlichen Aberglauben mit mancherlei Zeichen und wunderbaren Thaten zu Hilfe gekommen. In den historischen Wissenschaften ist sie eine fixe Idee; und daß die Methode hier sofort damit beginnt, konkret zu werden, da ja die Geschichte die Konkretion der Idee ist, das gab Hegel wohl Veranlassung, eine seltene Gelehrsamkeit zu zeigen, eine seltene Gewalt, den Stoff zu formen, in den durch ihn Bewegung genug kam, es wurde aber auch die Veranlassung dazu, daß der Lernende zerstreut wurde, daß er, vielleicht eben aus Bewunderung über China und Persien, über die Denker des Mittelalters, die Philosophen Griechenlands, die vier welthistorischen Monarchien (eine Entdeckung, die schon Geert Westphaler nicht entgangen war und darum auch das Mundwerk manches späteren Geert Westphaler aus den Hegelingen in Bewegung setzte), nachzusehen vergaß, ob sich zum Schluß, am Ausgang der zauberhaften Wanderung auch das auswies, was zum Beginn immer gelobt wurde, was ja die Hauptsache war, was aller Welt Herrlichkeit nicht ersetzen konnte, was für die unzeitige Spannung, in der man hingehalten wurde, allein Ersatz leisten konnte — die Richtigkeit der Methode. Warum wurde man doch sofort konkret? warum begann man sofort damit, in concreto zu experimentieren? oder ließ diese Frage sich nicht noch in der leidenschaftslosen Kürze der Abstraktion behandeln, die keine Zerstreuungs-, keine Zaubermittel hat, die Frage nämlich, was das zu besagen habe, daß die Idee konkret werde, was Werden ist, wie man sich zum Gewordenen verhält u. s. w.? Wie es sich ja schon in der Logik hätte besprechen lassen, was der Uebergang zu bedeuten habe, bevor man noch daran ging, drei Bände zu schreiben, den Uebergang in den kategorischen Bestimmungen nachzuweisen, so den Aberglauben in Erstaunen zu versetzen und dem seine Stellung mißlich zu machen, der mit Freude einem überlegenen Geiste viel schuldig sein, auch gerne den Dank für das, was er schuldet, abstatten möchte, darüber aber das doch nicht vergessen kann, was ja Hegel selbst für die Hauptsache ansehen mußte.

§ 4.

Die Auffassung des Vergangenen.

Die Natur, als Bestimmung des Raums, ist nur unmittelbar da. Was in Beziehung auf die Zeit dialektisch ist, trägt eine Doppelheit in sich: nachdem es gegenwärtig gewesen ist, kann es als vergangen bestehen. Das eigentlich Historische ist beständig das Vergangene (es ist vorbei; ob seither Jahre oder Tage verflossen sind, macht keinen Unterschied) und hat als vergangen seine Wirklichkeit; denn es ist gewiß und zuverläßlich, daß es geschehen ist, daß es aber geschehen ist, das ist gerade wieder seine Ungewißheit, welche die Auffassung beständig verhindern soll, das Vergangene so hinzunehmen, als wäre es von Ewigkeit her so gewesen. Nur in diesem Gegensatz von Gewißheit und Ungewißheit, der das Discrimen des Gewordenen, somit auch des Vergangenen ausmacht, findet das Vergangene sein Verständnis; wird es anders verstanden, so ist die Auffassung in einem Mißverständnis über sich selbst befangen (daß sie Auffassung sei) und über ihren Gegenstand (daß so etwas Objekt der Auffassung werden könnte). Jede Auffassung des Vergangenen, die es hinlänglich verstanden haben will, um es konstruieren zu können, hat es nur hinlänglich mißverstanden. (Stellt man an Stelle der Konstruktion eine Manifestationstheorie auf, so sieht das auf den ersten Blick blendend aus, im nächsten Moment aber hat man wieder die sekundäre Konstruktion und die notwendige Manifestation.) Das Vergangene ist nicht notwendig, da es wurde; es wurde durch sein Werden nicht notwendig (das wäre ein Widerspruch), noch weniger wird es durch irgend eine Auffassung notwendig. (Der Abstand in der Zeit veranlaßt, daß die Sinne des Geistes getäuscht werden, wie der Abstand im Raum Sinnestäuschungen veranlaßt. Der Gleichzeitige sieht die Notwendigkeit des Werdenden nicht; wenn aber Jahrhunderte zwischen dem Werden und dem Betrachter liegen, — so sieht dieser die Notwendigkeit, wie man ja auch auf großen Abstand hin ein Vierkant rund sehen kann.) Sollte das Vergangene durch die Auffassung notwendig werden, so gewänne das Vergangene, was die Auffassung verlöre; denn sie käme dazu, etwas andres aufzufassen, und das ist eine thörichte Auffassung. Wenn das Aufgefaßte in der Auffassung

verändert wird, so wird die Auffassung zu einem Mißverständnis. Ein Wissen des Gegenwärtigen giebt diesem keine Notwendigkeit; ein Vorauswissen des Zukünftigen giebt diesem keine Notwendigkeit (Boetius); ein Wissen des Vergangenen giebt diesem keine Notwendigkeit; denn eine Auffassung und ein Wissen hat eben nichts zu geben.

Wer das Vergangene auffaßt, der Historico-philosophus, ist darum nach rückwärts gerichteter Prophet (Daub). Daß er Prophet ist, bezeichnet eben, daß der Gewißheit des Vergangenen die Ungewißheit zu Grunde liegt, welche diesem im selben Sinne wie dem Zukünftigen anhaftet, die Möglichkeit (Leibniz — die möglichen Welten), aus der es unmöglich mit Notwendigkeit hervorgehen konnte, nam necessarium se ipso prius sit, necesse est. Der Historiker steht nun wieder bei dem Vergangenen, bewegt von der Leidenschaft, welche der leidenschaftliche Sinn für das Werden ist, von der Bewunderung. Bewundert der Philosoph absolut nichts (und wie sollte man auch, ohne durch eine neue Art von Widerspruch, darauf verfallen können, eine notwendige Konstruktion zu bewundern?), so hat er eo ipso nicht mit dem Historischen zu thun; denn überall, wo das Werden ins Spiel kommt (was ja bei dem Vergangenen der Fall ist), kann die Ungewißheit auch des mit völliger Gewißheit Gewordenen (diese Ungewißheit haftet ja dem Werden als solchem an) sich nur in dieser des Philosophen würdigen und für ihn notwendigen Leidenschaft ausdrücken (Plato — Aristoteles). Wenn auch das Gewordene das Gewisseste ist; wenn auch die Bewunderung zum Voraus ihr Zeugnis dazu giebt, indem sie findet, wenn dies nicht geschehen wäre, so müßte man es dichten (Baader): selbst dann ist die Leidenschaft der Bewunderung mit sich selbst im Widerspruch, wenn sie dem Gewordenen Notwendigkeit andichten und sich selbst narren will. — Schon das Wort wie auch der Begriff der Methode weist hinlänglich darauf hin, daß das Fortschreiten, von dem hier allein die Rede sein kann, teleologisch ist; bei jedem Fortschreiten dieser Art ist aber jeden Augenblick eine Pause (hier steht die Bewunderung in pausa und wartet auf das Werden), die zwischen dem Werden und der Möglichkeit sich eindrängt, weil eben das τέλος außerhalb liegt. Ist nur ein Weg möglich, so ist das τέλος nicht außerhalb, es ist vielmehr in dem Fort-

schreiten selbst, ja rückwärts hinter diesem, wie beim Fortschreiten der Immanenz.

Dies, was die Auffassung des Vergangenen betrifft. Es ist indessen hierbei Voraussetzung, daß eine Kenntnis des Vergangenen gegeben ist; wie wird diese erworben? Unmittelbar kann das Historische nicht wahrgenommen werden, weil es die Zweideutigkeit des Werdens an sich trägt. Der unmittelbare Eindruck eines Naturphänomens oder einer Begebenheit ist nicht der Eindruck des Historischen; denn unmittelbar kann das Werden nicht wahrgenommen werden, sondern nur das gegenwärtige Dasein; das gegenwärtige Dasein des Historischen hat aber das Werden in sich, sonst ist es nicht das Da-sein des Historischen.

Die unmittelbare Wahrnehmung und das unmittelbare Erkennen können nicht betrügen. Schon dadurch zeigt sich, daß das Historische nicht Objekt für diese werden kann; denn es trägt eben jene Zweideutigkeit an sich, die dem Werden anhaftet. Im Verhältnis zu dem Unmittelbaren ist nämlich das Werden eine Zweideutigkeit, durch welche auch das, was am festesten steht, zweifelhaft gemacht wird. Wenn so der Wahrnehmende einen Stern sieht, so wird der Stern ihm in dem Augenblick zweifelhaft, da er sich bewußt werden will, daß er geworden ist. Es ist, als raubte die Reflexion den Stern dem Sinne. Soviel ist also klar, daß das Organ für das Historische in Gleichheit mit diesem gebildet sein, daß es das Entsprechende in sich haben muß, durch das es beständig in seiner Gewißheit die Ungewißheit aufhebt, die, der doppelten Ungewißheit des Werdens entspricht; der doppelten, denn sie besteht in dem Nichts-Sein des Nicht-Seienden und in der zunichte gemachten Möglichkeit, die zugleich die Vernichtung jeder andern Möglichkeit bedeutet. Von solcher Beschaffenheit ist nun eben der Glaube; denn in der Gewißheit des Glaubens ist beständig, jedoch aufgehoben, die Ungewißheit zur Stelle, welche der des Werdens in jeder Weise entspricht. Der Glaube glaubt, was er nicht sieht; er glaubt nicht, daß der Stern da ist (da er ja gesehen wird), sondern er glaubt, daß der Stern geworden ist. Für eine Begebenheit gilt dasselbe. Das Geschehene läßt sich unmittelbar erkennen, keineswegs aber, daß es geschehen ist, auch nicht, daß es geschieht, und ob es auch so geschähe, daß man, wie man sagt, die Nase darauf stoßen könnte.

Die Zweideutigkeit des Geschehenen ist eben, daß es geschehen ist; darin liegt der Uebergang vom Nichts, vom Nichtsein und von dem mannigfaltigen möglichen Wie. Der unmittelbare Sinn, die unmittelbare Erkenntnis ahnt nicht die Unsicherheit, mit der der Glaube sich seinem Gegenstand nähert, aber auch nicht die Gewißheit, die sich aus der Ungewißheit entwickelt.

Die unmittelbare Wahrnehmung, das unmittelbare Erkennen kann nicht betrügen. Es ist von Wichtigkeit, dies zu verstehen, damit man den Zweifel verstehe und durch dessen Verständnis wieder dem Glauben seinen Platz anweisen lerne. Jener Gedanke liegt nun der griechischen Skepsis zu Grunde, so wunderlich dies auch scheint. Doch ist es nicht so schwer zu verstehen, oder zu verstehen, welches Licht dies auf den Glauben wirft, wenn man von dem Hegelschen Zweifel an allem nicht ganz verwirrt ist, gegen den man wahrlich nicht predigen sollte; denn was die Hegelianer darüber sagen hat eine Art, daß man den bescheidenen Zweifel nicht zurückdrängen kann, wie weit denn ihre Weisheit wirklich sich darauf gründe, daß sie einmal an etwas gezweifelt haben. Die griechische Skepsis war retirierend (ἐποχή); sie zweifelten nicht in Kraft des Erkennens, sondern in Kraft des Willens (den Beifall versagen — μετριοπαθεῖν). Hieraus ergiebt sich, daß der Zweifel nur durch die Freiheit zu heben ist, durch einen Willensakt; das würde jeder griechische Skeptiker verstehen, wenn er sich selbst verstanden hat; aber er wollte seine Skepsis nicht aufheben, weil er zweifeln *wollte*. Das muß man ihm nun eben lassen; man darf ihm aber nicht die Dummheit aufmutzen, als meinte er, daß man mit Notwendigkeit zweifelte, auch nicht die noch größere Dummheit, als hegte er diese Meinung und glaubte doch noch, daß der Zweifel dann gehoben werden könne. Der griechische Skeptiker leugnet nicht die Richtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und des unmittelbaren Erkennens; aber, sagt er, der Irrtum hat einen ganz andern Grund, er kommt von dem Schluß, den ich mache; kann ich nun des Schließens entraten, so werde ich nie betrogen. Wenn so z. B. der Sinn mir einen Gegenstand, der von der Nähe gesehen vierkantig ist, auf Abstand rund zeigt, oder wenn er mir einen Stock im Wasser gebrochen zeigt, obwohl derselbe sich als gerade erweist, wenn ich ihn herausnehme, so hat mich der Sinn durchaus nicht betrogen; ich werde vielmehr erst betrogen, wenn ich etwas

über den Stock und jenen Gegenstand erschließe. Darum hält sich der Skeptiker beständig in suspenso; dieser Zustand war etwas, das er wollte. Wenn die griechische Skepsis φιλοσοφία ζητητική, ἀπορητική, σκεπτική genannt wurde, so drücken diese Prädikate nicht das Eigentümliche an der griechischen Skepsis aus, daß sie nämlich die Erkenntnis beständig nur brauchte, um diese Denkart als Gesinnung unangreifbar zu machen. Das war die Hauptsache; darum wollten sie auch das negative Resultat der Erkenntnis nicht θετικῶς aussprechen, damit sie sich nicht darin fingen, daß sie einen Schluß machten. Die Gesinnung war ihnen die Hauptsache. (τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία. Diog. Laert. IX, 107)*) — Der Gegensatz hierzu zeigt nun leicht, daß der Glaube nicht eine Erkenntnis, sondern ein Freiheitsakt, eine Willensäußerung ist. Er glaubt das Werden und hat also in sich die Ungewißheit aufgehoben, welche dem Nichts-Sein des Nichtseienden entspricht; er glaubt des Werdens So und hat also die möglichen Wie des Gewordenen in sich aufgehoben; und ohne daß er die Möglichkeit eines andern So leugnen würde, ist doch für den Glauben das So des Gewordenen das Gewisseste.

Sofern nun das, was durch den Glauben das Historische und als das Historische Gegenstand für den Glauben wird (das eine entspricht dem andern), unmittelbar da ist und unmittelbar aufgefaßt wird, insofern betrügt es nicht. Der Gleichzeitige brauche seine Augen u. s. w., aber er richte seine Aufmerksamkeit genau auf den Schluß. Unmittelbar kann er nicht erkennen, daß es geworden ist; er kann auch nicht mit Notwendigkeit erkennen, daß es geworden ist; denn der erste Ausdruck des Werdens ist eben das Abbrechen der Kontinuität. In dem Augenblick, da der Glaube glaubt, daß es geworden, geschehen ist, macht er das Geschehene und Gewordene

*) Daß die unmittelbare Wahrnehmung und Erkenntnis nicht betrügen kann, schärft sowohl Plato als Aristoteles ein, später wieder Cartesius, welcher genau wie die griechischen Skeptiker sagt, daß der Irrtum aus dem Willen stamme, der sich im Ziehen des Schlusses übereile. Dies wirft auch ein Licht auf den Glauben; wenn er sich entschließt zu glauben, so übernimmt er das Risiko, in einen Irrtum zu verfallen, will aber doch glauben. Anders glaubt man nie; will man dem Risiko entgehen, so will man mit Gewißheit wissen, daß man schwimmen kann — bevor man ins Wasser geht.

in seinem Werden und dessen So in den möglichen Wie des Werdens zweifelhaft. Der Schluß des Glaubens ist kein Schluß, sondern ein Beschluß, und deshalb ist der Zweifel ausgeschlossen. Wenn der Glaube schließt: dies ist da, ergo ist es geworden, so möchte sich dies als ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache darstellen. Indessen ist dies nicht ganz so, und wenn es so wäre, so müßte man daran erinnern, daß der Schluß der Erkenntnis von der Ursache zur Wirkung geht, oder besser, vom Grund zur Folge (Jakobi). Dies ist nicht ganz so, denn unmittelbar kann ich nicht wahrnehmen oder erkennen, daß das, was ich unmittelbar wahrnehme oder erkenne, eine Wirkung ist. Unmittelbar ist es eben; daß es eine Wirkung ist, glaube ich; bevor ich von ihm prädiziere, daß es eine Wirkung ist, muß ich es schon in der Ungewißheit des Werdens zweifelhaft gemacht haben. Entschließt sich aber der Glaube hierzu, so ist der Zweifel aufgehoben; im selben Augenblick ist das Gleichgewicht, die Indifferenz des Zweifels aufgehoben, nicht durch ein Erkennen, sondern durch ein Wollen. So ist der Glaube approximationsweise das am meisten Disputable (denn die Ungewißheit des Zweifels, die ihre Härte und Unüberwindlichkeit im zwei-deuten — disputare — hat, ist in ihm zu Grunde gegangen), und in Kraft seiner neuen Qualität das am wenigsten Disputable. Der Glaube ist das Gegenteil des Zweifels. Glaube und Zweifel sind nicht zwei Arten des Erkennens, die sich in Kontinuität miteinander bestimmen ließen (denn keins von ihnen ist ein Erkenntnisakt), sie sind vielmehr entgegengesetzte Leidenschaften. Der Glaube ist ein Sinn fürs Werden, der Zweifel ein Protest gegen jeden Schluß, der über die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbare Erkenntnis hinausgehen will. Das eigene Dasein z. B. leugnet der Zweifler nicht, aber er erschließt nichts, denn er will nicht betrogen werden. Sofern er die Dialektik braucht, um beständig das Entgegengesetzte gleich wahrscheinlich zu machen, so geht er doch nicht davon aus, wenn er seine Skepsis aufstellt. Das sind bloß Außenwerke, menschliche Akkomodationen. Er hat darum kein Resultat, auch nicht ein negatives (ein solches hieße die Erkenntnis anerkennen), sondern in Kraft des Willens beschließt er, innezuhalten und sich von jedem Schluß zurückzuhalten (φιλοσοφία ἐφεκτική).

Wer nicht gleichzeitig mit dem Historischen ist, hat an der

Stelle der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und Erkenntnis (die indessen das Historische nicht auffassen kann) die Berichte der Zeitgenossen, zu denen er sich auf dieselbe Weise verhält, wie der Gleichzeitige zur Unmittelbarkeit. Denn selbst wenn das Erzählte im Bericht der Veränderung unterworfen worden ist, muß er ihn zu dem für sich Unhistorischen machen, ehe er ihn so hinnehmen kann, daß er verweigert ihm beizustimmen und ihn historisch zu machen. Die Unmittelbarkeit der Nachricht, d. h. das, daß eine Nachricht da ist, dies ist das unmittelbar gegenwärtig Daseiende; das Historische aber ist an dem Daseienden, daß es geworden ist, an dem Vergangenen, daß es durch sein Werden gegenwärtig daseiend war. Sobald nun der Spätere das Vergangene glaubt (nicht dessen Wahrheit, denn das ist eine Sache der Erkenntnis, die das Wesen, nicht das Sein betrifft; sondern glaubt, daß es geworden ist und dann ein Daseiendes war), so ist die Unsicherheit des Werdens darin; und diese Unsicherheit des Werdens (das Nichts-Sein des Nichtseienden — die möglichen Wie des wirklichen So) muß auf ihn, wie auf den Gleichzeitigen eindringen; sein Sinn muß in suspenso sein, wie der des Gleichzeitigen. Er hat also keine Unmittelbarkeit mehr vor sich, aber auch nicht die Notwendigkeit des Werdens, sondern nur des Werdens **So**. Der Spätere glaubt also wohl in Kraft der Aussage des Gleichzeitigen, aber nur im selben Sinne wie der Gleichzeitige in Kraft der unmittelbaren Wahrnehmung und Erkenntnis; glauben kann aber der Gleichzeitige in deren Kraft nicht, somit auch nicht der Spätere in Kraft der Nachricht.

* * *

Das Vergangene wird somit keinen Augenblick notwendig, so wenig als es notwendig war, da es wurde, oder sich für den Zeitgenossen notwendig erwies, der es glaubte, d. h. der glaubte, daß es geworden war. Denn Glauben und Werden entsprechen einander und betreffen die aufgehobenen Bestimmungen des Seins: das Vergangene und das Zukünftige und das Gegenwärtige, sofern dieses nämlich unter der aufgehobenen Bestimmung des Seins gesehen wird; die Notwendigkeit hingegen betrifft das Wesen, und zwar so, daß die Bestimmung des Wesens eben die ist, daß das Werden

ausgeschlossen ist. Die Möglichkeit, aus der das Mögliche, welches zum Wirklichen wurde, hervorging, begleitet beständig das Gewordene und bleibt bei dem Vergangenen, ob auch Jahrtausende dazwischen lägen; sobald der Spätere wiederholt, daß es geworden ist (und dies thut er dadurch, daß er es glaubt), so wiederholt er dessen Möglichkeit, wobei nicht in Betracht kommt, ob von specielleren Vorstellungen dieser Möglichkeit die Rede sein kann oder nicht.

Beilage.

Anwendung.

Was hier gesagt wurde, gilt von dem direkt Historischen, dessen Widerspruch*) nur ist, daß es geworden, nur der des Werdens überhaupt ist; denn man muß sich hier wiederum vor der Täuschung hüten, als wäre es, nachdem etwas geworden ist, leichter zu verstehen, daß es wurde, als bevor es geworden ist. Wer diese Meinung hegt, versteht noch nicht, daß es geworden ist; er hat nur die Wahrnehmung und die Unmittelbarkeit der Erkenntnis des gegenwärtig Daseienden, in dem das Werden nicht mit enthalten ist.

Wir wollen uns nun zu unserer Dichtung und unserer Annahme zurückwenden, daß Gott gewesen ist. Von dem direkt Historischen gilt, daß es für die unmittelbare Wahrnehmung oder Erkenntnis nicht historisch werden kann, für den Zeitgenossen so wenig, wie für den Späteren. Jenes historische Faktum aber (das den Inhalt unserer Dichtung bildet) hat nun seine eigene Beschaffenheit, da es nicht ein direkt historisches Faktum ist, sondern ein Faktum, das auf einen Selbstwiderspruch basiert ist. (Das genügt schon, zu beweisen, daß zwischen dem unmittelbar Gleichzeitigen und dem Späteren kein Unterschied ist; denn gegenüber

---

*) Das Wort „Widerspruch“ darf man hier nicht in dem verflüchtigten Sinne nehmen, in dem Hegel sich selbst und andern und dem Widerspruch eingebildet hat, daß er die Macht hätte, etwas hervorzubringen. So lange nichts geworden ist, ist der Widerspruch nur der Drang in der Bewunderung, deren nisus, nicht der nisus des Werdens; ist es geworden, so ist der Widerspruch wieder als der nisus der Bewunderung in der Leidenschaft zur Stelle, welche das Werden reproduziert.

einem Selbstwiderspruch und dem Risiko, das damit verbunden ist, daß man ihm Beifall giebt, ist die unmittelbare Gleichzeitigkeit durchaus keine Begünstigung.) Doch ist es ein historisches Faktum, und nur für den Glauben vorhanden. Der Glaube wird also hier zuerst in direkter und allgemeiner Bedeutung genommen, als das Verhältnis zum Historischen; sodann ist aber der Glaube in ganz eminentem Sinne zu verstehen, so wie dieses Wort nur einmal vorkommen kann, d. h. oftmals, doch nur in einem Verhältnis. Ewig verstanden glaubt man nicht, daß Gott ist, ob man auch annimmt, daß er ist. Dies ist ein mißverständlicher Sprachgebrauch. Sokrates glaubte nicht, daß Gott war. Was er von Gott wußte, erreichte er durch die Erinnerung, und Gottes Dasein war ihm keineswegs etwas Historisches. Ob seine Gotteserkenntnis gegenüber der des andern, welcher nach unserer Annahme von Gott die Bedingung entgegennahm, sehr unvollkommen war, geht uns hier nichts an; denn der Glaube hat es nicht mit dem Wesen zu thun, sondern mit dem Sein, und die Annahme, daß Gott ist, bestimmt ihn ewig, nicht historisch. Das Historische ist, daß Gott geworden ist (für den Gleichzeitigen), daß er ein gegenwärtig Daseiendes dadurch gewesen ist, daß er geworden ist (für den Späteren). Hierin liegt aber eben der Widerspruch. Unmittelbar kann also keiner mit diesem historischen Faktum gleichzeitig werden (vergl. das Vorhergehende); aber es ist Gegenstand des Glaubens, da es das Werden betrifft. Die Frage betrifft nicht die Wahrheit dieses Faktums; es handelt sich vielmehr darum, ob man dem beistimmen will, daß Gott geworden ist, wodurch Gottes ewiges Wesen in die dialektischen Bestimmungen des Werdens hereinflektiert wird.

So stellt sich jenes historische Faktum hin; es hat keinen unmittelbaren Zeitgenossen, da es historisch in erster Potenz ist (der Glaube im allgemeinen Sinn); es hat keinen unmittelbaren Zeitgenossen in zweiter Potenz, da es auf einen Widerspruch basiert ist (der Glaube im eminenten Sinn). Diese letztere Gleichheit auch derer, welche in Beziehung auf die Zeit am verschiedensten sind, saugt aber die Ungleichheit in sich auf, welche in Beziehung auf das erstere Verhältnis für die der Zeit nach Verschiedenen stattfindet. So oft der Glaubende dieses Faktum Gegenstand für den Glauben, für sich historisch werden läßt, wiederholt er die

dialektischen Bestimmungen des Werdens. Ob noch so viele Jahrtausende verliefen, ob jenes Faktum noch so viele Konsequenzen nach sich zog, es wird darum nicht notwendiger (und die Konsequenzen selbst werden, definitiv gesehen, nur relativ notwendig, da sie auf jener freiwirkenden Ursache beruhen), von dem ganz Verkehrten zu schweigen, daß es auf Grund seiner Konsequenzen notwendig werden sollte, da doch Konsequenzen in einem andern ihren Grund zu haben, nicht dieses zu begründen pflegen. Ob der Gleichzeitige oder der Frühere noch so viele Vorbereitungen, Winke, Symptome sah, die darauf hindeuteten, jenes Faktum war doch nicht notwendig, als es wurde, d. h. jenes Faktum ist ebensowenig als zukünftig notwendig, wie es als vergangen notwendig ist.

Kapitel V.

Der Schüler zweiter Hand.

Mein lieber Leser! Da nach unserer Annahme 1843 Jahre zwischen dem gleichzeitigen Schüler und diesem Gespräche liegen, so scheint hinlängliche Veranlassung vorhanden zu sein, nach dem Schüler zweiter Hand zu fragen, da ja dieses Verhältnis sich oft wiederholt haben muß. Die Frage scheint also unabweisbar, wie auch die Forderung der Frage nach einer Aufklärung der Schwierigkeiten, die möglicherweise sich aufdrängen können, wenn es gilt, den Schüler zweiter Hand in seiner Gleichheit und Verschiedenheit dem gleichzeitigen gegenüber zu bestimmen. Dessenungeachtet sollten wir aber doch wohl zuerst die Frage näher überlegen, ob sie auch ebenso richtig gestellt wie naheliegend ist! Sollte es sich nämlich zeigen, daß die Frage unrichtig gestellt ist oder daß man nicht so fragen kann, ohne wie ein Thor zu fragen und also des Rechtes verlustig zu sein, den der Thorheit zu zeihen, der verständig genug ist, keine Antwort geben zu können: — so scheinen ja die Schwierigkeiten gehoben zu sein. — „Unleugbar; denn wenn man nicht fragen kann, so wird die Antwort niemand Ungelegenheit machen, und die Schwierigkeit ist ungemein leicht geworden.“ — Das läßt sich doch noch nicht sagen; die Schwierigkeit könnte ja auch darin liegen, daß man einsähe, man dürfe so nicht fragen. Oder hast du das vielleicht schon eingesehen? war das deine Meinung, als du bei unserm letzten Gespräche (Kap. IV) die Aeußerung thatest, du habest mich und alle Konsequenzen meiner Aussagen verstanden, während ich mich selbst noch nicht

ganz verstanden hatte? — „Keineswegs war das meine Meinung, so wenig als es meine Meinung ist, daß die Frage sich abweisen lasse, so viel weniger, als sie sofort eine neue Frage in sich enthält: ob nämlich nicht unter den vielen, die durch den Begriff ‚Schüler zweiter Hand‘ zusammengefaßt werden, ein Unterschied zu machen ist; mit anderen Worten, ob es richtig ist, einen so ungeheuren Zeitabschnitt in zwei so ungleiche Teile zu teilen: der Gleichzeitige — der Spätere.“ — Du meinst, es müsse von einem Schüler 5., 7. Hand u. s. w. die Rede sein können?! Wenn nun aber die Entwickelung dir willfährig sein und sich auf diese Verschiedenheit beziehen wollte, folgte daraus, daß die Besprechung all dieser Verschiedenheiten, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten wollte, nicht unter einen Gesichtspunkt zusammenfaßt werden dürfte, entsprechend der Bestimmung „der gleichzeitige Schüler“? Oder wäre es richtig von unserer Entwickelung, wenn sie sich anstellte wie du, wenn sie einfältig genug wäre zu thun, was du in großer List gethan hast, nämlich die Frage nach dem Schüler zweiter Hand in eine ganz andre Frage umzusetzen, wodurch du Gelegenheit fandest, mich zu narren und eine neue Frage aufzuwerfen, anstatt meinem Vorschlage beizustimmen oder ihn zu mißbilligen? Da du aber vermutlich dieses Gespräch nicht fortzusetzen wünschest, aus Furcht, es möchte in Sophisterei und Wortgezänk ausarten, so will ich es abbrechen; aus der Entwickelung aber, die ich nun fortzusetzen gedenke, wirst du ersehen, daß ich die Aeußerungen, die in unserem Gespräche gefallen sind, berücksichtigt habe. —

§ 1.

Der Schüler zweiter Hand in seiner Verschiedenheit von sich selbst.

Es wird also hier nicht auf das Verhältnis des sekundären Schülers zu dem gleichzeitigen reflektiert, sondern die Verschiedenheit, auf die reflektiert wird, ist derart, daß das in sich Verschiedene gegen ein andres gehalten einen Rest von Gleichheit zeigt; denn das Verschiedene, das nur unter sich von sich verschieden ist, bleibt ja innerhalb der Gleichheit mit sich selbst. Auf Grund hiervon ist es auch keine Willkür, abzubrechen, wo man will;

denn der relative Unterschied ist hier kein Sorites, aus dem mit einem coup de mains die Qualität herausspringen soll, da er ja innerhalb der bestimmten Qualität bleibt. Ein Sorites würde nur zu Tage treten, wenn man das Gleichzeitigsein im schlechten Sinne dialektisch machte, z. B. wenn man zeigte, daß in gewissem Sinne keiner gleichzeitig sei, da ja keiner in jedem Moment gleichzeitig sein könne, oder wenn man fragte, wo die Gleichzeitigkeit aufhörte, wo die Nichtgleichzeitigkeit begänne, ob es nicht ein confinium zum Feilschen gebe, von dem der schwatzende Verstand „bis zu einem gewissen Grade" u. s. w. sagen könnte. Aller derartige unmenschliche Tiefsinn führt zu nichts; er kann nur in unserer Zeit dazu verhelfen, daß man für echt spekulativ angesehen wird; denn der verachtete Sophismus — der Henker weiß, wie es zuging — ist nun zu dem kümmerlichen Geheimnis der echten Spekulation geworden; was in alten Zeiten für negativ galt, das „bis zu einem gewissen Grade" (eine Parodie von Verträglichkeit, die alles ohne Kleinlichkeit mediiert), ist nun das Positive, und was man in alter Zeit das Positive nannte, die Leidenschaft der Distinktion, ist jetzt eine Thorheit.

Gegensätze zeigen sich am deutlichsten, wenn sie zusammengestellt werden; darum wählen wir die erste Generation sekundärer Schüler und die letzte (die, welche das gegebene spatium von 1843 Jahren begrenzt) und fassen uns so kurz als möglich; denn wir reden ja nicht historisch, sondern algebraisch und wünschen auch nicht, durch den Zauber der Mannigfaltigkeit zu zerstreuen und zu betrügen. Hingegen erinnern wir beständig daran, unter der Verschiedenheit doch an der, bei dieser, gemeinsamen Gleichheit gegenüber dem Gleichzeitigen festzuhalten (erst im nächsten Paragraphen werden wir genauer sehen, daß die Frage nach dem Schüler zweiter Hand wesentlich verstanden eine unrichtige Frage ist), sowie daran, daß die Verschiedenheit sich nicht so weit steigern darf, daß sie alles verwirrte.

a. Die erste Generation sekundärer Schüler.

Diese hat nun (relativ) den Vorteil, der unmittelbaren Gewißheit näher zu stehen; es ist ihr leichter, von Männern, deren Zuverlässigkeit auf andre Weise kontrolliert werden kann, eine genaue und zuverlässige Nachricht von dem Geschehenen zu erhalten.

Den Wert dieser unmittelbaren Gewißheit haben wir schon in Kap. IV. bestimmt. Es ist nun wohl eine trügerische Rede, daß man ihr „näher" sei; denn wer der unmittelbaren Gewißheit nicht so nahe ist, daß er unmittelbar gewiß ist, der ist absolut ferne von ihr. Doch, wir wollen diese relative Verschiedenheit, welche der ersten Generation sekundärer Schüler gegen die späteren einen Vorteil gewährt, in Anschlag bringen; wie hoch sollen wir sie anschlagen? Wir können den Anschlag ja doch nur in Beziehung auf den Vorteil des Gleichzeitigen festsetzen; dessen Vorteil aber, die unmittelbare Gewißheit im strengen Sinn, haben wir ja schon in Kap. IV als zweideutig (anceps — gefährlich) nachgewiesen und werden dies im nächsten Paragraphen des weiteren thun. — Oder wenn in der nächsten Generation ein Mensch gelebt hätte, der mit der Macht eines Tyrannen dessen Leidenschaft verband; wenn er den Einfall bekommen hätte, sich um nichts andres zu zu bekümmern, als auf diesem Punkte die Wahrheit festzustellen — wäre er darum der Schüler geworden? Gesetzt, er bemächtigte sich aller noch lebenden Zeugen und derer, die ihnen am nächsten stünden; er ließe sie jeden für sich auf das peinlichste verhören; er ließe sie wie jene 70 Uebersetzer gefangen setzen und aushungern, um ihnen die Wahrheit abzupressen; er ließe sie auf die hinterlistigste Weise mit einander konfrontieren, nur um sich mit allen Mitteln eine zuverlässige Kunde zu sichern — war er mit Hilfe dieser Kunde der Schüler? Müßte Gott nicht vielmehr über ihn lächeln, daß er sich auf diese Weise erzwingen wollte, was sich doch weder mit Geld kaufen noch mit Gewalt nehmen läßt? Selbst wenn jenes Faktum, von dem wir reden, ein simpel historisches wäre, würde doch die Schwierigkeit nicht ausbleiben, wenn er in allen Kleinigkeiten eine absolute Uebereinstimmung zu stande bringen wollte; und dies müßte ihm von ungeheurer Wichtigkeit sein, weil die Leidenschaft des Glaubens (d. h. die Leidenschaft von der Intensität des Glaubens) sich in verkehrter Weise auf das bloß Historische richtete. Es ist hinlänglich bekannt, daß die redlichsten und aufrichtigsten Menschen sich am leichtesten in Widersprüche verwickeln, wenn sie einem enragierten Inquisitor unter die Hände fallen, während es dem verworfenen Verbrecher vorbehalten ist, auf Grund der Genauigkeit, zu der ihn sein böses Gewissen nötigt, sich in seinen Lügen nicht zu widersprechen.

Doch, hiervon abgesehen, jenes Faktum, von dem wir reden, ist ja kein simples historisches Faktum — was hülfe ihn also alles? Wenn er einen komplizierten Bericht zu stande brächte, der auf den Buchstaben, auf die Minute stimmte, so wäre er zweifellos betrogen. Er hätte noch eine größere Gewißheit als der Gleichzeitige, der sah und hörte; denn dieser mußte doch leicht entdecken, daß er bisweilen nicht sah und bisweilen fehlsah, und ebenso mit dem Hören; er mußte ja beständig daran erinnert werden, daß er nicht unmittelbar Gott sah und hörte, sondern einen Menschen in geringer Gestalt, der von sich selbst sagte, er wäre Gott; mit andern Worten: er mußte beständig daran erinnert werden, daß jenes Faktum auf einen Widerspruch gegründet war. War also jenem Menschen mit der Zuverlässigkeit seines Berichts gedient? Ja, historisch gesehen, aber anders nicht; denn alles Gerede von der irdischen Herrlichkeit Gottes (da er doch nur in Knechtsgestalt war, ein einzelner Mensch, wie einer von uns, des Aergernisses Gegenstand), von seiner unmittelbaren Göttlichkeit (da doch die Göttlichkeit keine unmittelbare Bestimmung ist und der Lehrer in dem Lernenden als Bedingung für das Verständnis erst die tiefste Selbstreflexion, das Bewußtsein der Sünde entwickeln muß), von der unmittelbaren Wunderbarkeit seines Thun (da doch das Wunder nicht unmittelbar ist, sondern nur für den Glauben ist, wenn anders das Wunder nicht sieht, wer nicht glaubt) ist hier wie allewege Galimathias, ein Versuch, die Untersuchung durch Geschwätz hinzuhalten.

Diese Generation hat relativ den Vorteil, daß sie der Erschütterung durch jenes Faktum näher steht. Diese Erschütterung, die Zuckungen, von denen sie begleitet ist, erwecken die Aufmerksamkeit. Die Bedeutung einer solchen Aufmerksamkeit (die ja auch zum Aergernis werden kann), haben wir schon in Kap. IV gewürdigt. Steht man ihr etwas näher (im Vergleich mit der späteren Zeit), so mag das wohl ein Vorteil sein; derselbe ist aber doch nur dem zweifelhaften Vorteil des Gleichzeitigen proportioniert zu denken. Er ist durchaus ebenso dialektisch wie die Aufmerksamkeit. Er besteht darin, daß man eben aufmerksam wird, ob man sich nun ärgere oder ob man glaube. Die Aufmerksamkeit steht nämlich keineswegs so auf Seiten des Glaubens, daß dieser durch eine simple Konsequenz aus ihr hervorginge.

Der Vorteil ist, daß man in einen Zustand kommt, in welchem die Entscheidung sich deutlicher darstellt. Dies ist ein Vorteil, und er ist der einzige, der etwas zu bedeuten hat; ja, soviel bedeutet er, daß er zum Erschrecken ist und keineswegs eine gemächliche Bequemlichkeit. Ist jenes Faktum nie durch Dummheit und Stumpfheit in menschlichen Schlendrian hineingezogen worden, so wird jede Generation dasselbe Verhältnis zum Aergernis aufweisen wie die erste; denn jenem Faktum kommt man durch keine Unmittelbarkeit näher. Man kann auch noch so eifrig zu ihm hinerzogen werden, es nützt doch nichts. Dagegen kann es wohl dazu verhelfen, daß man ein dressierter Schwätzer wird (insbesondere wenn der Erzieher selbst schon in dieser Richtung gut studiert ist), ein Schwätzer, in dessen Sinn nie eine Ahnung des Aergernisses gekommen, aber auch kein Glaube zu Hause ist.

b. Die letzte Generation.

Diese steht der Erschütterung ferne; dagegen kann sie sich an die Konsequenzen halten und hat den Wahrscheinlichkeitsbeweis aus dem Erfolge. Sie hat die Konsequenzen unmittelbar vor sich, mit welchen jenes Faktum wohl alles umspannt haben muß, und hat damit den Wahrscheinlichkeitsbeweis nahe genug, von dem aus es aber durchaus keinen unmittelbaren Uebergang zum Glauben giebt. Denn Glaube und Wahrscheinlichkeit sind ja, wie gezeigt, keineswegs Parteigänger; wer dies behaupten wollte, ließe sich eine Verleumdung des Glaubens zu Schulden kommen.*)

*) An das Unwahrscheinliche einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zu knüpfen — wozu? um zu beweisen, daß es wahrscheinlich sei? (wodurch doch sein Begriff verändert würde!) oder um zu beweisen, daß es unwahrscheinlich sei? (wofür man die Wahrscheinlichkeit doch nur durch einen Selbstwiderspruch benützen kann!) — dieser Gedanke überhaupt, ganz abgesehen von seiner konkreten Ausführung, ist so dumm, wenn er ernsthaft auftreten will, daß dies durchaus unmöglich scheinen sollte; als Witz und Spaß hingegen ist er, meines Erachtens, außerordentlich ergötzlich und es gewährt viel Unterhaltung, ihn so kurz und knapp zu verwenden. — Ein edler Menschenfreund will der Menschheit mit einem Wahrscheinlichkeitsbeweis in das Unwahrscheinliche hineinverhelfen. Das glückt über alle Maßen; gerührt nimmt er Gratulation und Danksagung entgegen, nicht bloß von den Honoratioren, die den Beweis richtig zu goutieren wissen, sondern auch von dem gemeinen Mann — ach, und jener edle Menschenfreund hat gerade alles verspielt. —

Wenn jenes Faktum als das absolute Paradox in die Welt kam, so hilft all das Spätere nichts; denn in alle Ewigkeit bleibt es eben Konsequenz eines Paradoxes und also endgiltig ebenso unwahrscheinlich wie das Paradox, man wollte denn etwa annehmen, daß die Konsequenzen (das Abgeleitete) rückwirkende Kraft erhielten, das Paradox umzuschaffen — was ungefähr gerade so leicht anzunehmen wäre, wie daß ein Sohn rückwirkende Kraft erhielte, den Vater umzuschaffen. Selbst wenn man die Konsequenz rein logisch denkt, also unter der Form der Immanenz, so bleibt doch wahr, daß die Konsequenz nur als identisch und gleichgeartet mit der Ursache bestimmt werden darf; am allerwenigsten darf sie eine umschaffende Macht haben. Die Konsequenzen vor sich zu haben ist also ein ebenso zweifelhafter Vorteil, wie der, die unmittelbare Gewißheit zu haben; wer die Kon-

---

Oder: ein Mann hat eine Ueberzeugung; der Inhalt derselben ist das Ungereimte, das Unwahrscheinliche. Der gute Mann ist zugleich etwas eitel. Nun greift man die Sache folgendermaßen an. So liebenswürdig und freundschaftlich als möglich bringt man ihn dazu, mit seiner Ueberzeugung herauszurücken; er merkt keinen Unrat und setzt sie scharf auseinander. Sobald er fertig ist, stürzt man sich auf ihn in einer Weise, die seine Eitelkeit möglichst anstachelt. Er wird verlegen, geniert, schämt sich vor sich selbst, „daß er dies Ungereimte annehmen sollte." Anstatt ganz ruhig zu antworten: „Er ist ein Narr, Verehrtester; freilich ist es ungereimt und soll ungereimt, wie es ist, meine Ueberzeugung bleiben, allen Einwendungen zum Trotz, die ich selbst weit eindringender durchgedacht habe, als ein andrer sie mir vorzuhalten vermag, ob ich gleich das Unwahrscheinliche wählte" — statt dessen sucht er einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zu führen. Nun hilft man ihm nach, man läßt sich überführen und schließt etwa so: „Ja, jetzt sehe ich ein, es ist das Allerwahrscheinlichste." Man umarmt ihn; treibt man den Spaß weit, so küßt man ihn und dankt ihm ob meliorem informationem; man schaut ihm zum Abschied noch einmal in seine romantischen Augen und scheidet von ihm als Freund und Bruder für Leben und Tod, wie von einer Seele, die man für eine Ewigkeit verstanden hat. — Ein solcher Spaß ist berechtigt; wäre der Betreffende nicht eitel gewesen, so wäre ich dem redlichen Ernst seiner Ueberzeugung gegenüber als Narr dagestanden. — Was Epikur von dem Verhältnis des Einzelnen zum Tode sagt (seine Betrachtung ist zwar ein recht ärmlicher Trostgrund), gilt von dem Verhältnis zwischen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit: bin ich, so ist er (der Tod) nicht, und ist er (der Tod), so bin ich nicht.

sequenzen unmittelbar hinnimmt, ist betrogen, genau wie der, welcher die unmittelbare Gewißheit für den Glauben nimmt.

Der Vorteil der Konsequenzen scheint darin zu liegen, daß jenes Faktum sich nach und nach naturalisiert haben sollte. Ist dies der Fall (d. h. läßt es sich denken), so ist die spätere Generation gegen die gleichzeitige sogar direkt im Vorteil (und der Mensch müßte also sehr dumm sein, der von der Konsequenz in diesem Sinne reden und doch von dem Glück phantasieren könnte, mit jenem Faktum gleichzeitig zu sein) und kann sich jenes Faktum höchst ungeniert aneignen, ohne von der Zweideutigkeit der Aufmerksamkeit, aus welcher ebensogut das Aergernis wie der Glaube hervorgehen kann, etwas zu merken. Jenes Faktum respektiert indessen keine Dressur; es ist zu stolz, sich einen Schüler zu wünschen, der auf den glücklichen Ausgang hin, den die Sache nahm, auch mitthun will; es verschmäht, unter der Protektion eines Königs oder eines Professors naturalisiert zu werden; es ist und bleibt das Paradox und läßt sich nicht spekulativ aneignen. Jenes Faktum ist nur für den Glauben. Dieser kann nun wohl in einem Menschen zur andern Natur werden; der Mensch aber, dessen andre Natur er wird, muß doch wohl eine erste gehabt haben, ehe der Glaube die andre wurde. Soll jenes Faktum naturalisiert werden, so läßt sich dies in seiner Beziehung auf das Individuum so ausdrücken, daß das Individuum mit dem Glauben, d. h. mit seiner andern Natur, geboren werden muß. Beginnen wir unsere Entwickelung in dieser Weise, so beginnt zugleich aller mögliche Galimathias zu jubilieren; denn nun ist er freigegeben und nicht mehr zum Stehen zu bringen. Dieser Galimathias muß sich natürlich dadurch einführen, daß man weiter geht; denn in Sokrates' Anschauung war gewiß ein guter Sinn, wenn wir ihn auch verließen, um das früher Projektierte zu entdecken; ein solcher Galimathias aber würde es als schwere Beleidigung empfinden, daß er nicht weit über das Sokratische hinausgekommen sein sollte. Selbst in einer Seelenwanderung ist doch Sinn; daß man aber mit seiner andern Natur geboren werde, einer andern Natur, die sich auf ein in der Zeit gegebenes historisches Faktum zurückbezieht — das ist ein wahrhaftiges non plus ultra von Dummheit. Sokratisch verstanden ist das Individuum gewesen, ehe es wurde, und erinnert sich seiner selbst, so

daß die Erinnerung die Präexistenz ist (nicht eine Erinnerung an die Präexistenz); die Natur (die eine, denn hier ist nicht von einer ersten und andern Natur die Rede) ist in Kontinuität mit sich selbst bestimmt. Hier dagegen ist alles nach vorwärts gerichtet und historisch; mit dem Glauben geboren zu werden ist darum ebenso plausibel, wie daß man 24 Jahre alt geboren werde. Sollte man wirklich ein mit dem Glauben geborenes Individuum aufzeigen können, so wäre es ein sehenswürdigeres Monstrum als jenes, das, wie der Barbier in dem „geschäftigen Müßiggänger" erzählt, in der neuen Bude geboren sein soll, ob es auch dem Barbier und dem Geschäftigen ein allerliebstes kleines Wesen scheinen möchte, der höchste Triumph der Spekulation. — Oder wird vielleicht das Individuum mit beiden Naturen auf einmal geboren? nämlich, wohl zu merken, nicht mit zwei solchen Naturen, daß sie zusammen das allgemeine menschliche Wesen bildeten, sondern mit zwei vollständigen menschlichen Naturen, von denen die eine ein historisches Intermezzo voraussetzt! In diesem Fall ist alles verwirrt, was wir in Kap. I projektierten; wir stehen auch nicht bei dem Sokratischen, sondern bei einer Konfusion, die auch Sokrates nicht zu heben vermöchte. Es entsteht eine Verwirrung in der Richtung vorwärts, die sehr viel Gemeinsames mit der hat, welche Apollonius von Tyana in der Richtung rückwärts erfand. Er begnügte sich nämlich nicht wie Sokrates damit, sich seines seinem Werden vorausgehenden Seins zu erinnern (die Ewigkeit und Kontinuität im Bewußtsein ist das Tiefsinnige und der Gedanke in dem Sokratischen), sondern war rasch genug weiterzugehen und erinnerte sich dessen, wer er gewesen war, bevor er wurde. Wenn jenes Faktum naturalisiert worden ist, so ist die Geburt nicht mehr die Geburt, sondern zugleich die Wiedergeburt, so daß der, welcher nie gewesen war, wiedergeboren wird — indem er geboren wird. In dem individuellen Leben wird dies so ausgedrückt: das Individuum werde mit dem Glauben geboren; das Geschlecht betreffend muß dasselbe so ausgedrückt werden: das Geschlecht sei nach dem Eintreten jenes Faktums ein ganz andres geworden und trotzdem in Kontinuität mit dem ersten bestimmt. In diesem Fall sollte das Geschlecht einen neuen Namen annehmen; denn der Glaube, wie wir ihn projektiert haben, als eine Geburt innerhalb einer Ge-

burt, als Wiedergeburt, ist wohl nichts Unmenschliches, dagegen würde er ein abenteuerliches Monstrum, wenn es sich so verhielte, wie die vorausgesetzte Einwendung es will.

Der Vorteil der Konsequenz ist auch aus einem andern Grunde ein zweifelhafter, weil sie nämlich nicht eine simple Konsequenz aus jenem Faktum sein kann. Schlagen wir jenen Vorteil so hoch wie überhaupt möglich an, lassen wir durch jenes Faktum die Welt gänzlich umgeschaffen, auch das Unbedeutendste mit seiner Allgegenwart durchdrungen werden — wie ist das dann zugegangen? Es geschah doch nicht mit einem Schlag, sondern succesiv. Und wie succesiv? Doch wohl so, daß jede einzelne Generation wieder in ein Verhältnis zu jenem Faktum trat! Diese Zwischenbestimmung muß also kontrolliert werden, so daß die ganze Stärke der Konsequenzen nur durch eine Konversion einem zu Gute kommen kann. Oder kann ein Mißverständnis nicht auch Konsequenzen haben? kann eine Unwahrheit nicht auch kräftig sein? Und ging es nicht mit jeder Generation so zu? Wenn nun sämtliche Generationen die ganze Herrlichkeit der Konsequenzen ohne weiteres der letzten anvertrauen wollten, so sind ja die Konsequenzen ein Mißverständnis. Oder ist Venedig nicht aufs Meer gebaut, wenn es auch so überbaut würde, daß eine letzte Generation es gar nicht mehr merkte? und wäre es nicht ein verhängnisvolles Mißverständnis, wenn diese letzte Generation in einem Irrtum befangen wäre, während die Balken zu modern begännen und die Stadt sänke? Die Konsequenzen aber, die auf ein Paradox gebaut sind, die sind ja, menschlich gesprochen, auf den Abgrund gebaut, und der Totalgehalt der Konsequenzen, der dem Einzelnen nur so übergeben werden kann, daß man sich mit ihm darüber verständigt, daß er in Kraft eines Paradoxes ins Dasein trat, kann ja nicht wie ein liegendes Gut übernommen werden, da das Ganze schwebend ist.

c. Zusammenfassung.

Wir wollen das hier Entwickelte nicht weiter verfolgen, und es vielmehr jedem Einzelnen überlassen, daß er sich darin übe, von den verschiedensten Seiten auf den Gedanken zurückzukommen, seine Phantasie zu gebrauchen und die ausgezeichnetsten Fälle relativ verschiedener Situationen herauszufinden, um so die Rechnung

richtig zu stellen. So wird die Quantität begrenzt und erhält innerhalb der Grenzen ihren uneingeschränkten Spielraum. Die Quantität ist die Mannigfaltigkeit des Lebens und wirkt beständig ihre bunten Teppiche; sie ist gleichsam jene eine Parze, die spann. Nun gilt es aber, daß der Gedanke als die andre Parze rechtzeitig den Faden abschneide, und dies hat zu geschehen (wir lassen das Bild nun fallen), so oft die Quantität die Qualität bilden will.

Die erste Generation sekundärer Schüler hat also den Vorteil, daß die Schwierigkeit da ist; denn soll ich mir eben das Schwierige aneignen, so ist es immer ein Vorteil, eine Erleichterung, wenn es mir schwierig gemacht wird. Betrachtet die letzte Generation die erste, so mag sie bald bemerken, daß diese unter der Gefahr fast zu Boden sinkt; sollte sie nun darauf verfallen zu sagen: „das ist unbegreiflich, denn das ganze ist ja nicht zu schwer, daß man es nicht hinnehmen und damit fortlaufen könnte" — so möchte die andre wohl antworten: „sei so gut, nur zugelaufen! du solltest aber doch nachsehen, ob das, mit dem du läufst, eben auch das ist, um das es sich handelt; darüber disputieren wir ja nicht, daß ein Wind leicht genug ist, um mit ihm davonzulaufen."

Die letzte Generation hat den Vorteil der Leichtigkeit; sobald sie aber entdeckt, daß diese Leichtigkeit eben die Mißlichkeit ist, welche die Schwierigkeit erzeugt, so wird diese Schwierigkeit der Schwierigkeit der Gefahr entsprechen, und die Gefahr wird sie eben so primitiv wie die erste Generation sekundärer Schüler ergreifen.

§ 2.

Die Frage in Betreff des Schülers zweiter Hand.

Indem wir zur Untersuchung selbst übergehen, wollen wir sofort ein paar Betrachtungen zur Orientierung anstellen. a. Sieht man jenes Faktum als ein simples historisches Faktum an, so ist es etwas wert, es ist ein Vorteil, gleichzeitig zu sein (dies im engeren Sinne verstanden, wie er in Kap. IV angegeben ist), oder dem Ereignis so nah als möglich zu stehen, oder sich der Zuverlässigkeit der Gleichzeitigen versichern zu können u. s. w. Jedes historische Faktum ist nur ein relatives Faktum; darum ist

es in der Ordnung, daß die relative Macht, die Zeit, über das relative, durch die Gleichzeitigkeit bedingte Schicksal des Menschen entscheidet. Um mehr handelt es sich nicht, und nur ein kindischer Sinn oder die Dummheit kann diese Entscheidung zur absoluten hinaufschrauben. — b. Ist jenes Faktum ein ewiges Faktum, so steht es jeder Zeit gleich nahe; freilich nicht im Glauben, denn der Glaube entspricht genau nur dem Historischen, und ich akkomodiere mich hier an einen weniger korrekten Sprachgebrauch, wenn ich das vom Historischen hergenommene Wort „Faktum“ anwende. — c. Ist jenes Faktum ein absolutes Faktum, oder, noch bestimmter, ist es eben dasjenige, das wir beschrieben haben, so ist es ein Widerspruch, daß die Zeit in dem Verhältnis der Menschen einen — entscheidenden — Unterschied begründen sollte. Was die Zeit wesentlich scheiden und teilen kann, ist eo ipso nicht das Absolute; sonst müßte das Absolute selbst ein casus im Leben sein, ein status im Verhältnis zu anderem, während es doch beständig dasselbe ist, obschon in allen casus des Lebens deklinierbar, und beständig ein status absolutus, obwohl in stetem Verhältnis zu anderem. Das absolute Faktum ist aber zugleich historisch. Achten wir nicht hierauf, so ist alles, was wir hypothetisch bestimmt haben, aufgehoben, da wir dann nur von einem ewigen Faktum reden. Das absolute Faktum ist ein historisches Faktum und als solches Gegenstand des Glaubens. Es muß also das Historische an ihm wohl accentuiert werden, aber nicht derart, daß es für die Individuen absolut entscheidend würde (so stehen wir bei a, ob auch durch einen Widerspruch, wenn wir es so verstehen; denn ein historisches Faktum ist kein absolutes Faktum und besitzt nicht die Macht zu einer absoluten Entscheidung); das Historische darf aber auch nicht fortgenommen werden, da wir sonst nur ein ewiges Faktum haben. — Wie nun das Historische für den Gleichzeitigen Veranlassung wird, Schüler zu werden (dadurch nämlich, daß er von Gott selbst die Bedingung empfängt, da wir sonst nur sokratisch reden), so wird der Bericht der Zeitgenossen für jeden Späteren Veranlassung, Schüler zu werden — dadurch nämlich, daß er von Gott selbst die Bedingung empfängt.

Nun beginnen wir. Von Gott selbst nimmt die Bedingung hin, wer durch sie Schüler wird. Verhält sich dies so (und dies

haben wir ja früher entwickelt, wo nachgewiesen wurde, daß die unmittelbare Gleichzeitigkeit nur die Veranlassung sei, und zwar erst nicht eine solche Veranlassung, daß die Bedingung nun ohne weiteres in dem Veranlaßten läge) — wo bleibt da noch Raum für jene Frage nach dem Schüler zweiter Hand? Denn wer von Gott selbst hat, was er hat, empfing es doch offenbar aus erster Hand, und wer es nicht von Gott selbst hat, ist nicht Schüler.

Wir wollen annehmen, daß es sich anders verhalte, daß die gleichzeitige Generation von Schülern von Gott selbst die Bedingung entgegengenommen hätte, die späteren Generationen aber von diesen Zeitgenossen dieselbe empfangen sollten — was würde daraus folgen? Wir wollen die Aufmerksamkeit nicht dadurch zerstreuen, daß wir an die historische Pedanterie denken, mit der man vermutlich in einem neuen Widerspruch und zu neuer Verwirrung (läßt man sich einmal darauf ein, so wird der Wirrwarr unergründlich) dem Berichte der Zeitgenossen nachspüren wird, als käme es hierauf an. Nein, soll der Gleichzeitige dem Späteren die Bedingung mitgeben, so glaubt dieser schließlich an jenen. Von dem Zeitgenossen nimmt er die Bedingung entgegen, dadurch wird jener Gegenstand des Glaubens für den Späteren; denn derjenige, von dem der Einzelne die Bedingung empfängt, er eben ist eo ipso (vergl. das Vorhergehende) Gegenstand des Glaubens und Gott.

Eine solche Sinnlosigkeit wird doch hinreichen, den Gedanken von dieser Annahme zurückzuschrecken. Empfängt dagegen auch der Spätere die Bedingung von Gott, so wird das Sokratische wieder zurückkehren, nur innerhalb der totalen Verschiedenheit, welche in jenem Faktum und dem Verhältnis des Einzelnen (des Gleichzeitigen und des Späteren) gesetzt ist. Jene Sinnlosigkeit dagegen läßt sich in einem andern Sinne nicht denken, als wenn wir von jenem Faktum und dem Verhältnis des Einzelnen zu Gott sagen, es lasse sich nicht denken. Unsere diesbezügliche hypothetische Annahme enthält keinen Selbstwiderspruch; der Gedanke kann sich mit ihr beschäftigen als mit dem Seltsamsten, das es geben kann. Jene sinnlose Konsequenz dagegen enthält einen Selbstwiderspruch; sie begnügt sich nicht, eine Ungereimtheit (unsere hypothetische Annahme) zu statuieren, sondern fördert innerhalb derselben einen Selbstwiderspruch zu Tage: daß Gott für den Gleichzeitigen Gott

ist, der Gleichzeitige aber wieder Gott für den Dritten. Unser Projekt ging nur darin über Sokrates hinaus, daß wir Gott in ein Verhältnis zum Einzelnen stellten; wer dürfte aber Sokrates mit solchem Geschwätz kommen, daß ein Mensch in seinem Verhältnis zu einem andern Menschen ein Gott wäre? Nein! wie der eine Mensch sich zum andern verhält, das verstand Sokrates mit einem Heldenmut, den nur ein unerschrockener Sinn verstehen kann. Und doch gilt es, sich innerhalb der jetzt angenommenen Formation dasselbe Verständnis zu erwerben: daß der eine Mensch, sofern er Glaubender ist, keinem andern etwas schuldet, sondern Gott alles. Daß dieses Verständnis nicht leicht, insbesondere nicht leicht beständig zu bewahren ist (es ein für allemal zu verstehen, ohne die konkreten Einwendungen durchzudenken, d. h. sich selbst einzubilden, daß man es verstanden habe, ist natürlich nicht schwer), das ist wohl ohne Mühe einzusehen. Wer sich selbst in demselben einexerzieren will, mag sich oft genug auf einem Mißverständnis ertappen, und will er sich mit andern einlassen, so darf er wohl aufmerken. Hat man dies aber verstanden, so wird man auch verstehen, daß es keinen Schüler zweiter Hand giebt und daß von einem solchen nicht die Rede sein kann; denn der Glaubende (und nur er ist ja der Schüler) hat beständig des Glaubens Autopsie; er sieht nicht mit den Augen eines andern, er sieht nur dasselbe, was jeder Glaubende sieht, mit den Augen des Glaubens.

Was kann also der Gleichzeitige für den Späteren thun? a. Er kann dem Späteren erzählen, daß er selbst jenes Faktum geglaubt hat, was eigentlich gar keine Mitteilung ist (dies ist darin ausgedrückt, daß es keine unmittelbare Gleichzeitigkeit giebt und daß jenes Faktum auf einem Widerspruch basiert ist), sondern nur eine Veranlassung. Sage ich nämlich: „dies oder das ist geschehen," so erzähle ich historisch; sage ich aber: „ich glaube und habe geglaubt, daß dies geschehen ist, obschon es dem Verstand eine Thorheit und dem menschlichen Herzen ein Aergernis ist," so habe ich im selben Augenblick genau alles gethan, um jeden andern zu verhindern, sich in unmittelbarer Kontinuität mit mir zu bestimmen; ich habe mir alle Kompagnieschaft verbeten, da sich nun jeder Einzige akkurat auf dieselbe Weise benehmen muß. — b. Er kann in dieser Form den Inhalt des Faktums erzählen — aber dieser Inhalt ist doch nur für den

Glauben, ganz im selben Sinne, wie die Farben nur für das Gesicht, Töne nur für das Gehör da sind. In dieser Form kann er es thun; in jeder andern Form spricht er nur in den Wind und verleitet vielleicht den Späteren, sich in Kontinuität mit dem Geschwätz zu bestimmen.

In welchem Sinne kann die Glaubwürdigkeit des Gleichzeitigen den Späteren interessieren? Nicht in Beziehung darauf, ob er wirklich den Glauben gehabt hat, so wie er dies von sich selbst bezeugt hat. Dies berührt den Späteren gar nicht; es bringt ihm keinen Gewinn, es bringt ihn dem, daß er selbst den Glauben erhält, weder näher noch ferner. Nur der, welcher selbst die Bedingung von Gott empfängt (was durchaus der Forderung an den Menschen entspricht, daß er seinen Verstand aufgebe, und andrerseits auch die einzige Autorität ist, die dem Glauben entspricht) — nur der glaubt. Will er glauben (d. h. sich einbilden, daß er glaube), weil manche rechtschaffene Leute hinter dem Walde geglaubt haben (d. h. gesagt haben, daß sie Glauben hätten; denn weiter kann ein Mensch den andern nicht kontrollieren; selbst wenn jener andre für den Glauben alles ertrug, wagte, erlitt: wer außerhalb steht, kann nicht weiter kommen, als dazu, daß er den andern etwas von sich sagen hört, da die Unwahrheit genau ebenso weit gehen kann, wie die Wahrheit — für menschliche Augen nämlich, nicht für die Gottes), so ist er ein Narr, und es ist, wesentlich gesehen, zufällig, ob er in Kraft seiner Meinung und einer vielleicht weit verbreiteten Opinion von gewisser rechtschaffener Leute Glauben glaubt oder ob er einem Münchhausen glaubt. Soll die Zuverlässigkeit des Gleichzeitigen ihn interessieren (und davon darf man ja leider fest überzeugt sein, daß dies eine Sache ist, die ungeheure Sensation macht und Folianten ins Dasein ruft; denn dieser betrügerische Schein von Ernst, daß man untersucht, ob dieser oder jener glaubwürdig ist, anstatt zu untersuchen, ob man selbst den Glauben hat, ist ja eine vortreffliche Verkleidung für eine ärmliche Sinnesart und europäischen Stadtklatsch), so kann dies nur mit Rücksicht auf das Historische stattfinden. Auf welches Historische? Auf das Historische, das allein Gegenstand für den Glauben werden, das der eine dem andern nicht mitteilen kann, d. h. das der eine dem andern wohl mitteilen kann, nur nicht so, daß der andre es glaubt? Denn

wenn er es in der Form des Glaubens mitteilt, so thut er eben damit sein Möglichstes, zu verhindern, daß der andre es unmittelbar hinnehme. Wäre das Faktum, von dem wir sprechen, ein simples historisches Faktum, so wäre die Genauigkeit des Geschichtschreibers von großer Wichtigkeit. Hier ist dies nicht der Fall; denn den Glauben kann man auch aus dem allerfeinsten Detail nicht herausdestillieren. Das Historische, daß Gott in menschlicher Gestalt Dasein gehabt hat, ist die Hauptsache; das übrige historische Detail hat auch nicht die Wichtigkeit, die es hätte, wenn von einem Menschen statt von Gott die Rede wäre. Die Juristen sagen, daß ein Kapitalverbrechen alle kleineren Verbrechen in sich aufsaugt — so ist es mit dem Glauben; seine Absurdität saugt all das Kleinliche in sich auf. Differenzen, die sonst störend wirken, stören hier nicht und thun nichts zur Sache. Dagegen thut es sehr viel zur Sache, ob einer durch kleinliches Kalkulieren den Glauben an den Meistbietenden versteigern will; dies macht so viel zur Sache, daß er gar nie zum Glauben kommt. Hätte die gleichzeitige Generation nichts hinterlassen als die Worte: „wir haben geglaubt, daß anno so und so viel Gott sich in geringer Knechtsgestalt gezeigt, unter uns gelebt und gelehrt hat und darauf gestorben ist" — das wäre mehr als genug. Das gleichzeitige Geschlecht hat das Nötige gethan; denn dieses kleine Avertissement, dies welthistorische NB reicht hin, für den Späteren Veranlassung zu werden; und der weitläufigste Bericht kann ja in alle Ewigkeit für den Späteren nicht mehr werden.

Will man dem Verhältnis des Späteren zu dem Gleichzeitigen einen möglichst kurzen Ausdruck geben, ohne doch über die Kürze die Richtigkeit fahren zu lassen, so kann man sagen: der Spätere glaubt vermittelst der (Veranlassung durch die) Nachricht von dem Gleichzeitigen in Kraft der Bedingung, die er selbst von Gott in Empfang nimmt. — Der Bericht des Gleichzeitigen ist für den Späteren die Veranlassung, wie die unmittelbare Gleichzeitigkeit dies für den Gleichzeitigen ist; und ist der Bericht, was er sein soll (der Bericht des Glaubenden), so wird er dieselbe Zweideutigkeit der Aufmerksamkeit herbeiführen, wie der Gleichzeitige, veranlaßt durch die unmittelbare Gleichzeitigkeit, sie selbst durchlebt hat. Ist der Bericht nicht derart, so ist er entweder von einem Historiker und handelt eigentlich nicht von dem Gegenstand des Glaubens (wie wenn ein zeitgenössischer Geschichtsschreiber, der nicht Glau-

bender war, das eine und andre erzählt), oder er ist von einem Philosophen und handelt wieder nicht von dem Gegenstand des Glaubens. Der Glaubende hingegen reicht die Nachricht eben so dar, daß keiner sie unmittelbar hinnehmen kann; denn das Wort „ich glaube es“ (zum Trotz für den Verstand und meine eigene Inventionsgabe) hat ein sehr bedenkliches Aber.

Es giebt keinen Schüler zweiter Hand. Wesentlich gesehen ist der erste und der letzte gleich; nur daß die spätere Generation in dem Berichte der gleichzeitigen die Veranlassung findet, während die gleichzeitige diese in ihrer unmittelbaren Gleichzeitigkeit hat und insofern keiner Generation etwas schuldet. Diese unmittelbare Gleichzeitigkeit ist aber bloß Veranlassung, und dies findet seinen stärksten Ausdruck darin, daß der Schüler, wenn er sich selbst verstünde, geradezu wünschen müßte, sie möchte damit ihr Ende finden, daß Gott die Erde wieder verließe.

* * *

Doch sagt vielleicht einer: „das ist wirklich sonderbar; nun habe ich zuguterletzt deine Entwickelung doch nicht ohne ein gewisses Interesse gelesen und mich darüber gefreut, daß es kein Stichwort darin gab, keine unleserliche Schrift. Doch, ob du dich auch wendest und drehst, dein Projekt kann seinen Ursprung nicht verleugnen. Immer läßt du ein kleines Wort einfließen, das dir nicht zugehört und das durch die Erinnerung, die es erweckt, stört. Dieser Gedanke, es sei dem Schüler besser, daß Gott wieder fortgehe, steht im Neuen Testament, im Evangelium Johannis. Doch, magst du dies mit Absicht gethan haben oder nicht, hast du jener Bemerkung durch die Form, in die du sie einkleidetest, eine besondere Wirkung geben wollen oder nicht: nach der Wendung, die die Sache jetzt genommen hat, scheint der Vorzug des Gleichzeitigen, den ich zuerst sehr hoch anzuschlagen geneigt war, bedeutend reduziert zu sein, da es ja eine Frage nach einem Schüler zweiter Hand gar nicht giebt, was auf gut deutsch eben heißt, im Grunde seien alle gleich. Aber nicht nur dies; durch deine letzte Aeußerung tritt besagter Vorzug der unmittelbaren Gleichzeitigkeit in ein so zweifelhaftes Licht, daß das höchste, was sich von ihr sagen läßt, das ist, es sei gut, daß sie aufhöre. Dies will ja heißen, daß

sie ein intermediärer Zustand ist, der wohl seine Bedeutung hat, der nicht ausgelassen werden kann, ohne daß man, wie du sagen würdest, zu dem Sokratischen zurückkehrte, der aber doch für den Gleichzeitigen keine absolute Bedeutung hat. Für diesen Fall müßte dieser ja durch das Aufhören dieses Zustandes eines Wesentlichen beraubt werden, während er doch dadurch gewinnt, ob er schon alles verlöre und wieder zu dem Sokratischen zurückkehrte, wenn dieser Zustand nie gewesen wäre.“ — Wohl gesprochen, würde ich sagen, wenn mirs die Bescheidenheit nicht verböte; du sprichst ja, als wäre ich es selbst. Ja, so ist es; die unmittelbare Gleichzeitigkeit ist keineswegs ein entscheidender Vorzug, wenn man sie durchdenkt, nicht neugierig ist, nicht gar so große Eile hat, nicht lüstern ist und in seiner Lüsternheit nicht schon auf dem Sprunge steht, sofort wie jener Barbier in Griechenland sein Leben daran zu setzen, damit man zuerst die merkwürdige Kunde erzähle; wenn man nicht thöricht genug ist, einen solchen Tod für ein Martyrium zu halten. Die unmittelbare Gleichzeitigkeit ist so wenig ein Vorzug, daß der Gleichzeitige eben ihr Ende herbeiwünschen muß, damit er nicht dazu versucht werde, hinzulaufen und mit seinen sinnlichen Augen sehen, mit seinen irdischen Ohren hören zu wollen — was alles verlorene Liebesmühe ist, und zwar eine klägliche, ja eine gefährliche Bemühung. Doch (du hast das wohl selbst bemerkt), dies gehört eigentlich in eine andre Betrachtung, worin die Frage erörtert würde, welchen Vorteil der glaubende Zeitgenosse von seiner Gleichzeitigkeit haben könnte, nachdem er Glaubender geworden ist. Hier sprechen wir hingegen nur davon, inwiefern die unmittelbare Gleichzeitigkeit es einem leichter macht, ein Glaubender zu werden. Der Spätere kann nicht so versucht werden, denn er hat nur den Bericht des Zeitgenossen, und dieser ist, sofern er Bericht ist, in der prohibitiven Form des Glaubens. Wenn also der Spätere sich selbst versteht, so muß er wünschen, daß der Bericht des Zeitgenossen nicht zu weitläufig sei, und vor allem, daß er nicht in so vielen Büchern abgefaßt sei, daß man die Erde damit füllen könnte. In der unmittelbaren Gleichzeitigkeit ist eine Unruhe, die erst endet, wenn es heißt „es ist vollbracht“, ohne daß doch die Ruhe das Historische wieder fortscheuchen sollte; denn sonst ist alles sokratisch. — „Auf diese Weise ist ja Gleichheit zuwege gebracht und die strei-

tenden Parteien sind ausgeglichen.“ — Das ist auch meine Ansicht; doch mußt du zugleich bedenken, daß Gott selbst es ist, der die Uebereinkunft zuwege brachte. Sollte er wohl eine solche Uebereinkunft mit einigen Menschen treffen, daß deren Uebereinkunft mit ihm eine himmelschreiende Verschiedenheit von allen andern herbeiführen würde? Das hieße ja Streit erregen. Sollte Gott die Macht der Zeit entscheiden lassen, wen er begünstigen wollte? oder sollte es nicht Gottes würdig sein, die Uebereinkunft mit ihm allen Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort gleich schwierig zu machen? gleich schwierig, da ja kein Mensch sich selbst die Bedingung zu geben vermag, aber auch nicht (was neuen Zank erregen würde) sie von einem andern Menschen in Empfang nehmen soll; gleich schwierig also, aber auch gleich leicht, sofern Gott sie ja giebt. Sieh, deshalb betrachtete ich beim Beginn mein Vorhaben (natürlich nur, so weit eine Hypothese so betrachtet werden kann) als ein göttliches Vorhaben und betrachte es noch so, ohne doch darum gegen einen menschlichen Einspruch gleichgültig zu sein; im Gegenteil, ich bitte dich noch einmal, wenn du einen gesetzlichen Einspruch übrig hast, so tritt mit ihm hervor. — „Wie feierlich du plötzlich wirst! Auch wenn die Sache es nicht erforderte, sollte man ja allein der Feierlichkeit wegen sich dazu entschließen, einen Einspruch zu erheben, außer etwa, es wäre noch feierlicher, dies zu unterlassen, und deine feierliche Aufforderung habe nur die Absicht, indirekt Schweigen aufzuerlegen. Damit zum mindesten die Beschaffenheit meiner Einrede die Feierlichkeit nicht störe, will ich meine Einwendung von der Feierlichkeit und Festlichkeit hernehmen, durch die, wie mir scheint, eine spätere Generation sich vor der gleichzeitigen auszeichnen wird. Denn dies sehe ich wohl, daß die gleichzeitige Generation den Schmerz, der in dem Werden eines solchen Paradoxes oder, wie du es ausgedrückt hast, in der Einpflanzung Gottes in das Menschenleben liegt, recht tief vernehmen und durchleiden muß; mit der Zeit aber muß doch jene neue Ordnung der Dinge siegreich durchdringen, und so wird endlich die glückliche Generation kommen, die mit freudigen Gesängen die Frucht der Saat einernten wird, welche einst zuerst unter Thränen ausgesät wurde. Diese triumphierende Generation aber, die mit Sang und Klang durchs Leben geht, sie ist doch wohl von der ersten und von den früheren verschieden?“ — Ja, unleugbar ist

sie verschieden, vielleicht so verschieden, daß sie auch nicht mehr die Gleichheit zurückbehält, welche die Bedingung dafür ist, daß wir von ihr sprechen, die Bedingung dafür, daß ihre Verschiedenheit mein Streben, die Gleichheit herzustellen, in Unruhe bringen sollte. Wäre aber eine solche Generation, die mit Sang und Klang durchs Leben zieht, wie du sagst, indem du mich, wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, an die burschikose Uebersetzung einer Bibelstelle durch ein nicht unbekanntes Genie erinnerst — wäre die wohl wirklich glaubend? Wahrhaftig, sollte der Glaube einmal den Einfall bekommen, en masse im Triumph auszurücken, so brauchte man keinem zu erlauben, Spottlieder zu singen, denn es hülfe nichts, wenn man es allen verböte. Und ob die Menschen verstummten, so würde man doch ein gellendes Gelächter über diesen wahnwitzigen Aufzug hören, jenen spottenden Naturtönen auf Ceylon ähnlich; denn der Glaube, welcher triumphiert, ist der Triumph der Lächerlichkeit. Wenn die gleichzeitige Generation Glaubender keine Zeit zum Triumphieren fand, so giebt es eine solche für keine Generation; denn die Aufgabe ist dieselbe und der Glaube jederzeit streitend. So lange aber noch Streit in Aussicht ist, hat man mit der Möglichkeit einer Niederlage zu rechnen, und man triumphiere daher mit seinem Glauben nie vor der Zeit, d. h. nie *in* der Zeit. Wo fände man auch wohl Zeit, Triumphgesänge zu dichten, wo Gelegenheit, sie zu singen! Geschieht dies doch, so ist es ja, als wollte eine Armee, die zum Ausmarsch aufgestellt ist, statt ins Feld triumphierend wieder heim, in die Stadtkaserne ziehen! Wenn darüber auch kein Mensch lachte, wenn auch die ganze zeitgenössische Generation mit diesem Abrakadabra sympathisierte: würde nicht die objektive Ironie in der Situation sich offenbaren, wo man es am wenigsten erwartete? Was diese sogenannten Gläubigen hiermit thun würden, wäre ja auch noch schlimmer, als wenn der Gleichzeitige vergebens von Gott erbitten wollte, er möge sich nicht der Niedrigkeit und Verachtung aussetzen (Kap. II); denn der spätere sogenannte Glaubende wollte sich auch selbst nicht mit Niedrigkeit und Verachtung, mit der streitenden Thorheit begnügen; er wäre wohl willig zu glauben, wenn dies mit Sang und Klang vor sich ginge. Zu einem solchen sollte, ja könnte Gott auch wohl nicht sagen, wie er zu jenem Gleichzeitigen sagte: „so liebst du also nur den Allmächtigen, der

Mirakel thut, nicht den, der sich selbst zur Gleichheit mit dir erniedrigte!" — Und hier will ich abbrechen. Selbst wenn ich ein besserer Dialektiker wäre, als ich es bin, hätte ich doch eine Grenze; und im Grunde ist es eben das unerschütterliche Festhalten an dem Absoluten und den absoluten Distinktionen, das zu einem guten Dialektiker macht. In unserer Zeit hat man das ganz übersehen, dadurch und darin, daß man das Kontradiktionsprincip aufgegeben hat, ohne einzusehen, was doch schon Aristoteles eingesehen hat, daß die Aufhebung des Kontradiktionsprincips auf das Kontradiktionsprincip basiert ist, da sonst der entgegengesetzte Satz, es sei nicht aufgehoben, ebenso wahr ist. — Nur eine Bemerkung will ich noch mit Beziehung auf deine verschiedenen Anspielungen machen, die alle darauf hinzielten, daß ich in meine Rede entlehnte Aeußerungen einfließen lasse. Daß dies der Fall ist, leugne ich nicht, will auch nicht leugnen, daß das mit Absicht geschah und daß ich im nächsten Abschnitte dieser Pièce, wenn ich je dazu kommen sollte, einen solchen zu schreiben, im Sinn habe, das Kind beim Namen zu nennen und das Problem in historischem Kostüme vorzuführen. Wenn ich je einen nächsten Abschnitt schreibe — denn ein Piècen-Verfasser wie ich hat keinen Ernst, wie du leicht von mir hören kannst; wie sollte ich nun zum Schlusse Ernst heucheln wollen, um den Menschen zu gefallen und vielleicht gute Karriere zu machen? Eine Pièce zu schreiben, ist nämlich Leichtsinn — das System zu geloben, ist hingegen Ernst; und dies hat manchen Mann in seinen eigenen und anderer Augen zu einem höchst ernsthaften Mann gemacht. Doch, was das historische Kostüm des nächsten Abschnitts bilden wird, ist leicht einzusehen; wie bekannt ist nämlich das Christentum das einzige historische Phänomen, das ungeachtet des Historischen, ja eben durch das Historische für den Einzelnen Ausgangspunkt für sein ewiges Bewußtsein hat sein wollen, das ihn anders als bloß historisch hat interessiren wollen, das ihm seine Seligkeit auf sein Verhältnis zu etwas Historischem hat begründen wollen. Keine Philosophie (denn die ist nur für den Gedanken da), keine Mythologie (denn die ist nur für die Phantasie), kein historisches Wissen (dies ist nur für das Gedächtnis) hat diesen Einfall gehabt, von dem man in diesem Zusammenhang mit aller Zweideutigkeit sagen kann, daß er nicht in eines Menschen Herzen entstand. Dies wünschte ich indessen bis zu

einem gewissen Grade zu vergessen; ich benutzte die Form einer Hypothese, die uneingeschränkte Freiheit gewährt, und nahm an, das Ganze sei ein schnurriger Einfall von mir, den ich doch nicht aufgeben wolle, bevor ich ihn durchgedacht habe. Die Mönche wurden nie damit fertig, die Weltgeschichte zu erzählen, weil sie stets mit der Erschaffung der Welt begannen; soll man bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Christentum und Philosophie zuerst damit beginnen, zu erzählen, was früher darüber gesagt wurde, wie sollte man da — nicht fertig werden, sondern zum Anfangen kommen, denn die Geschichte ist ja immer im Wachsen begriffen? Will man mit „jenem großen Denker und Weisen, dem executor novi testamenti, Pontius Pilatus" beginnen, der ja auf seine Weise verschiedene Verdienste um Christentum und Philosophie hatte, wenn er auch nicht die Mediation erfand; und soll man, bevor man mit ihm beginnt, noch die eine oder andre endgültig entscheidende Schrift (vielleicht das System) abwarten, die schon einigemale ex cathedra aufgeboten worden ist, — wie sollte man da zum Anfangen kommen?

Moral.

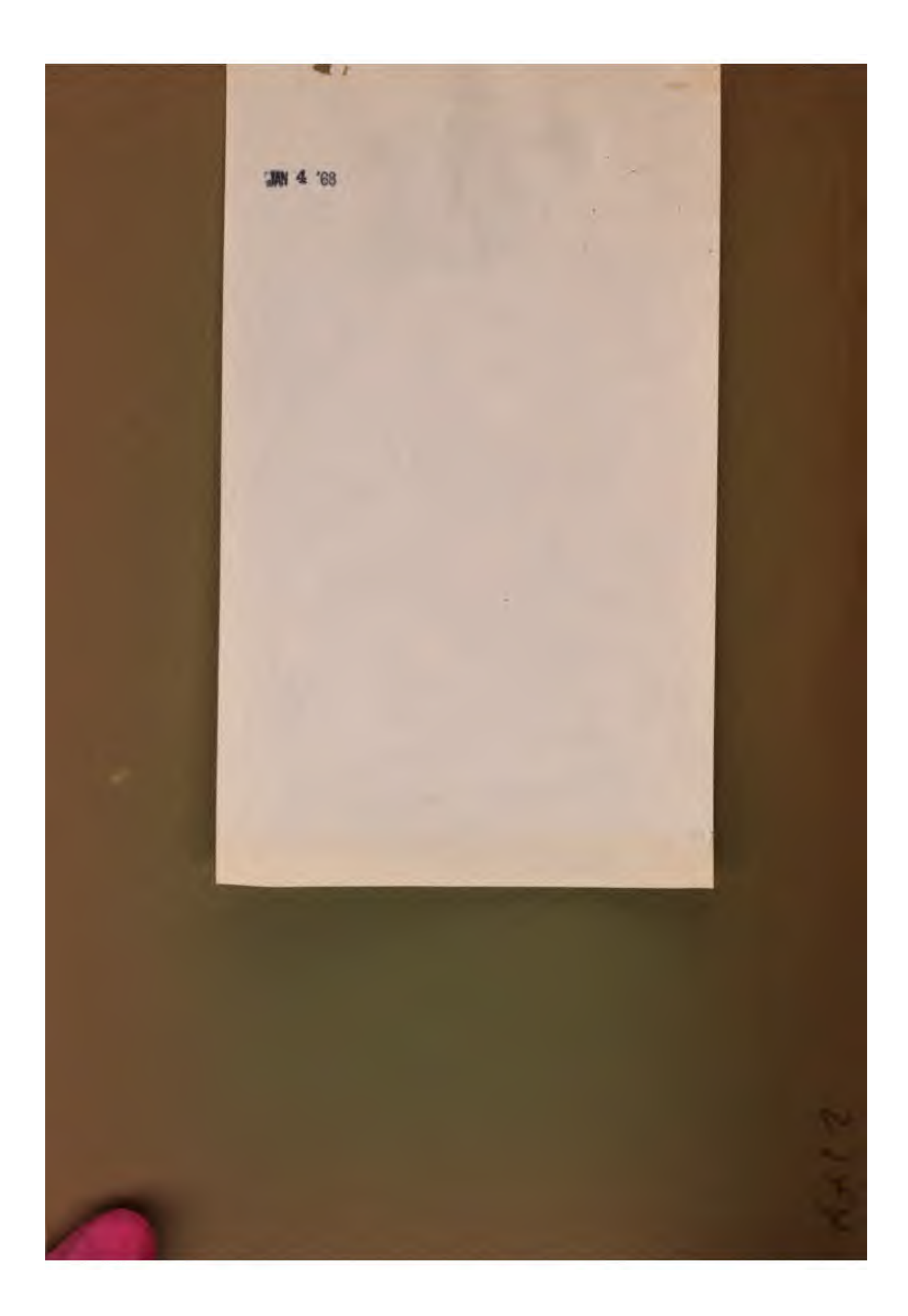
Dieses Projekt geht ohne Frage weiter als das Sokratische; das erweist sich auf jedem Punkte. Ob es darum richtiger ist als das Sokratische, ist eine ganz andre Frage, die sich nicht im selben Atemzuge abmachen läßt, da hier ja ein neues Organ angenommen wurde: der Glaube, und eine neue Voraussetzung: das Bewußtsein der Sünde; eine neue Entscheidung: der Augenblick, und ein neuer Lehrer: Gott in der Zeit, ohne die ich wahrhaftig nicht hätte wagen dürfen, mich vor jenem Jahrtausende lang bewunderter Ironiker zur Visitation zu stellen, vor ihm, dem ich mich trotz einem mit dem Herzklopfen der Begeisterung nahe. Will man aber weiter gehen als Sokrates und doch wesentlich dasselbe sagen wie er, nur durchaus nicht so gut, so ist das zum mindesten nicht sokratisch.




G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK




G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK


JAN 4 '68


G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK

